
كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقيروان
محمّد طاع الله
خصومة الاستشراق
الخطابات والرّهانات
منشورات
مجمع الأطرش للكتاب المختص
2016

بين المشارقة والاستشراق خصومة حقيقيّة تعدّدت ألوانها ونزعاتها، فهي علميّة ومنهجيّة، وهي إبستيميّة وفلسفيّة في آن معا. وقد جاءت هذه الوجوه متداخلة متشابكة لدى البعض من نقّاد الاستشراق، في حين غلب عند البعض الآخر وجه منها على سائر الوجوه. ومن اللاّفت أيضا أنّ هذه الوجوه لم تخل لدى الفريقين معا -المشارقة والمستشرقين- من الخلجات العاطفيّة والانفعالات الوجدانيّة والنفسيّة، فهنالك عتب شديد وخيبة أمل كبيرة صادرة عن المشارقة في حقّ الاستشراق. وهنالك في المقابل مرارة وأسى ترشح بهما ردود المستشرقين بسبب تهجّمات المشارقة والتّهم التي يوجّهونها ضدّهم، وفي مقدّمتها الطعن في مناهجهم والتّشكيك في نبل مقاصدهم وصدق نواياهم.

ولقد كان لاختلاف المنزلة العلميّة والموقع المعرفيّ أثر كبير في تشكيل الصّبغة العامّة للخطابين المشرقيّ والاستشراقي، فلمّا كان المشارقة في منزلة المغلوب على أمره ثقافيّا وحضاريّا، وفي موقع الذات المدروسة لا الدّارسة، ارتسمت على خطاباتهم في انتقاد الاستشراق ملامح الغضب والاحتجاج ومحاكمة النّوايا. ولمّا كان المستشرقون في مرتبة الغالب لا علميّا فقط بل وعلى جميع الأصعدة الحضاريّة الأخرى، وكانت الذات الغربيّة هي الذات الدّارسة لا المدروسة، فإنّ خطابات هؤلاء في الردّ على طعون المشارقة قد تراوحت بين البرودة التي تبلغ أحيانا درجة التّعالي والثّقة المفرطة في النّفس، بل والغطرسة والاستفزاز، وبين الهدوء والاتّزان العلميّين والتفهّم العقلاني.

محمّد طاع الله

خصومة الاستشراق: الخطابات والرّهانات





كلية الآداب والعلوم الانسانية بالقيروان

منشورات مجمع الأطرش للكتاب المختص

تونس 2016

الطبعة الأولى : تونس 2015

مجمع الأطرش للكتاب المختص

95 شارع لندرة ـ تونس 1000

الهاتف : 123 241 71 ـ 505 348 71

الفاكس : 490 330 71

البريد الالكتروني E-mail : contact@latrach-edition.com

الموقع www.latrach-edition.com



المقدّمة

لئن اعتبرنا مع الباحث الأكاديمي والمفكّر الفلسطيني إدوارد سعيد (1935-2003) أنّ بروز الاستشراق في صورته الرّسميّة هو وليد القرن الثامن عشر، فإنّ الجذور العميقة للظّاهرة الاستشراقيّة تضرب بعيدا في الزّمن، إذ هي ترجع إلى اللّحظات الأولى لانبثاق الإسلام وتجسّده أمام أعين رجال الكنيسة المسيحيّة في صورة الدّيانة المنافسة والمعادية. وكان هذا المظهر القديم من مظاهر الرّهاب الإسلامي قادحا للفضول المسيحي، فدفع برجال اللاّهوت إلى التعرّف عن كثب على هذه الدّيانة النّاشئة الغازية. ومنذ تلك اللّحظة بدأت تتشكّل الملامح الأولى لخصومة بين المسيحيّة والإسلام كان الاستشراق مظهرا من مظاهرها. ثمّ استمرّت بعد ذلك على امتداد القرون الوسطى. ولم ينقطع رجع صداها إلى يوم النّاس هذا. وكان التعرّف على الإسلام وثقافته يتمّ يومئذ على أيدي اللاّهوتيّين المسيحيّين، ففي أحضان الكنيسة وبرعايتها، وبين جدران الأديرة التابعة لها أنجزت أولى الأعمال البحثيّة الهادفة إلى معرفة الإسلام وتراثه. وقد كان الرّهان الأكبر الذي يحرّك فضول رجال اللاّهوت تجاه الإسلام هو التصدّي لهذه الدّيانة الآخذة في الانتشار والتمدّد على حساب المسيحيّة في الأقطار التي سبق أن تجذّرت فيها على امتداد الإمبراطوريّة البيزنطيّة.

كان الرّهان الأكبر دينيّا إذن وقد تبيّن أنّ مقاومة مدّ الإسلام لا تجدي فيها قوّة السّيف، فكان البديل المتاح هو قوّة الكلمة واستراتيجيّات السّجال والمجادلة. في ظلّ هذا المناخ السّجالي العقدي دبّج الرّاهب السّوري «يوحنا الدّمشقي» (Jean Damascène) (تـ 132 هـ) رؤاه وأطروحاته الأولى عن الإسلام. وفي مناخ شبيه به ولكنّه مناخ أشدّ توتّرا – مناخ الحروب الصّليبيّة- أنجزت أعمال «ديركلوني» بزعامة الرّاهب «بطرس المبجّل» (Pierre le Vénérable) (تـ 1156 م)، وبُذلت جهود أخرى مماثلة في التعرّف على الإسلام بمقتضى الرّهان ذاته. تلك حقبة تاريخيّة أولى نائية من حقب الخصومة مضت، ولكنّها خلّفت رواسب يبدو أنّ

آثارها لا تزال ماثلة إلى اليوم في مستوى الوجدان والرّؤى والتمثّلات وأساليب الطّرح والمقاربة.

وقد اتّخذ الاستشراق في مرحلته الحديثة وجهة بحثيّة تحاول التخلّص من قيود الرّؤية اللاّهوتيّة القديمة وتسعى إلى أن تكون علميّة بقدر الإمكان. وصادف أن وجد الاستشراق مرتعا خصبا مهجورا وحمى غير مخفور. فتسلّل إلى عوالم الشّرق للتعرّف عليها ودراسة ثقافاتها في لحظة غفلة من شعوبها، بل وبالأحرى في لحظة سبات حضاريّ وفكريّ كانت فيها تلك الشّعوب أشدّ الأمم تكاسلا وتقاعسا عن دراسة ثقافتها المحلّية. فأصبحت منذ تلك اللّحظة مادّة للدّرس يشتغل عليها علماء الغرب. وبرز للعيان ميزان قوى فكريّ وعلميّ شديد الاختلال بين ذات دارسة تمتلك مقوّمات المعرفة والمنهج، وذات مدروسة ترقد على أمجاد الماضي. وستظلّ هذه المعادلة المختلّة سيّدة الموقف في ساحة العلاقة بين الطّرفين على امتداد قرون من الزمان تراكم خلالها الإنتاج العلمي الاستشراقي تراكما مطّردا في مختلف شُعَبِ المعرفة العربيّة الإسلاميّة. وظلّت الأوضاع تراوح مكانها في الطّرف المقابل. وفي لحظة ما متأخّرة بمقياس الزّمن الحضاري استفاق المسلمون، فوجدوا أنفسهم وجها لوجه مع حقيقة ساطعة هي حقيقة التخلّف. وكان في مقدّمة الأحداث التي صدمت الوعي المشرقي واقعة الاستعمار. حدث ذلك منذ أن وطئت أقدام «بونابرت» (1789) أرض مصر بخيله ورجله وطاقم علمائه. وكانت الحصيلة العلميّة للغزوة العسكريّة السريعة كتاب في وصف مصر. تلك لحظة مفصليّة من قصّة المشارقة مع الاستشراق في عهده الحديث. وستتواصل أطوار هذه القصّة بحثا وتنقيبا ودرسا من لدن المستشرقين، واحتجاجا وتنديدا من لدن المشارقة. واستقرّ في مخيال الجميع أنّ الاستشراق صنو الاستعمار...

وقد أصبح الاستشراق منذ أجياله الأولى ولا يزال يثير حساسيّة كبيرة لدى العرب والمسلمين[1]. والسّبب في ما نرى راجع إلى ثلاثة عوامل رئيسيّة:

---

(1) تتركّز هذه الحساسيّة بصورة خاصّة حول دوافع الاستشراق وأهدافه ومدى مصداقية المهمّة العلميّة التي يدافع عنها المستشرقون. وهي حساسيّة نشأت مع الأعمال الأولى للمستشرقين. من ذلك على سبيل المثال أنّ نجيب العقيقي - مؤرّخ الاستشراق وكاتب سير المستشرقين=

العامل الأوّل هو الغيرة الكبيرة التي يبديها المسلمون حيال تراثهم وخاصّة ما يتعلّق منه بركائز الهويّة كالدّين واللّغة. وهي غيرة تبلغ في كثير من الأحيان درجة من التّقديس والتّمجيد لا مبرّر لها أصلا. والعامل الثاني هو تزامن الظاهرة الاستشراقيّة على امتداد القرن التاسع عشر والنّصف الأوّل من القرن العشرين مع الحركة الاستعماريّة والتبشيريّة، بل وثبوت ارتباطها بها في حالات كثيرة باعتراف المستشرقين أنفسهم، وهو الأمر الذي أثار لدى المسلمين شبهات كثيرة حول دوافع الاستشراق وأهدافه المتستّرة بغطاء العلم. أمّا العامل الثالث فيعود إلى طبيعة المنهج الاستشراقي في مقاربة التراث الإسلامي وحقول المعرفة فيه، فهو منهج قام في جوهره لدى أجيال الاستشراق الكلاسيكي على المعالجات الفللوجيّة والتاريخيّة في تفحّص النّصوص، ومنها النّصوص الدّينيّة المؤسّسة، تفحّصا تاريخيّا ونقديّا صارما. وتلك منهجيّة لا تلقى في الغالب هوى في نفوس علماء المسلمين لأنّها كثيرا ما تفضي إلى نتائج غير متوقّعة تتسبّب في إرباك الضمير الدّيني، بل ولأنّها تتعارض أصلا مع ثوابت المنهج الإسلامي التّقليدي برؤيته الوثوقيّة ومسلّماته الإيمانيّة الدّوغمائيّة. وتلك أسباب كفيلة في نظر المشارقة بأن «يكره العرب الأجانب أو يتخوّفون منهم أو لا يثقون فيهم. وهذه الكراهيّة غالبا ما تنعكس على الحضارات الأجنبيّة وتجعل العرب ينظرون نظرة شكّ وريبة إلى المستشرقين ويفسّرون الاستشراق تفسيرات سياسيّة استعماريّة»[1].

ولئن كان خطاب المشارقة في نقد الاستشراق، وفي الغالب الأعمّ، ينطلق من أرضية واحدة مشتركة هي إدانة الاستشراق، فإنّ هذا الخطاب لم يرد متجانسا في جميع وجوهه ومرتكزاته وأطروحاته، وإنما تفاوتت فيه المواقف من حيث درجة العداء للاستشراق. واختلفت فيه زوايا النّظر وطرق التّحليل في تفهّم الظاهرة الاستشراقيّة بحسب تنوّع الانتماءات الفكريّة والمرجعيّات الثقافيّة. ويمكن لنا، بالاعتماد على ما تراكم من أدبيّات الردّ والانتقاد، أن نصنّف الموقف

=يشير إلى ترجمة القرآن التي أنجزها المستشرق الإنجليزي "جورج سيل" (1697- 1736)، وكيف أنّ هذه التّرجمة قدّم لها صاحبها بمقدّمة عن الإسلام "حشاها بالإفك واللّغو والتّجريح" انظر: نجيب العقيقي، **المستشرقون**، دار المعارف، القاهرة، 1964- 1965، ص. 471.

(1) علي حسني الخربوطلي، **المستشرقون والتاريخ الإسلامي**، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، مصر، 1988، ص 45.

من الاستشراق إلى اتّجاهين كبيرين: الاتّجاه الأوّل يمثّله الباحثون والمفكّرون المسلمون من ذوي الثّقافة التقليديّة[1]. وتغلب على هذا الاتّجاه نزعة التمجيد والدّفاع عن الإسلام من جهة، والمعاداة المعلنة والمباشرة للاستشراق من جهة ثانية. ويصطبغ الخطاب النّقدي لدى هذه الطّائفة من الدّارسين بطابع انفعالي احتجاجي ونبرة هجوميّة اتّهاميّة.

أمّا الاتّجاه الثاني فيمثّله أفراد من النّخبة المثقّفة العصريّة[2]. وهو اتّجاه ينحو فيه خطاب نقد الاستشراق منحى يحاول أن يكون علميّا بقدر الإمكان وإن لم يسلم في بعض الأحيان من المؤثّرات الإيديولوجيّة.

بين المشارقة والاستشراق خصومة حقيقيّة تعدّدت ألوانها ونزعاتها، فهي علميّة ومنهجيّة، وهي إبستيميّة وفلسفيّة في آن معا. وقد جاءت هذه الوجوه متداخلة متشابكة لدى البعض من نقّاد الاستشراق، في حين غلب عند البعض الآخر وجه منها على سائر الوجوه. ومن اللاّفت أيضا أنّ هذه الوجوه لم تخل لدى

---

(1) نشير على سبيل المثال لا الحصر إلى: عبّاس محمود العقّاد، **حقائق الإسلام وأباطيل خصومه**، دار الكتاب العربي، ط. 3، بيروت، 1966؛ مصطفى السّباعي، **السنّة ومكانتها في التّشريع الإسلامي**، القاهرة، 1380 هـ؛ محمّد حسين علي الصغير، **المستشرقون والدّراسات القرآنيّة**، المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر والتوزيع، ط. 2، بيروت، 1986؛ عبد العظيم الدّيب، **المستشرقون والتراث**، دار الوفاء للطّباعة والنّشر والتّوزيع، ط. 2، القاهرة، 1988؛ علي حسني الخربوطلي، **المستشرقون والتاريخ الإسلامي**، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، 1988.

(2) نشير بالخصوص إلى:

Anwar Abdel Malik, *L'Orientalisme en crise, Diogène* 44, 4ème trimestre, 1963, p. p. 109- 142.

وقد قام بتعريب هذا البحث حسن قبيسي، **مجلّة الفكر العربي**، العدد 31، كانون الثاني (يناير)- آذار (مارس)، السّنة 5، 1983، ص ص 70- 105؛ إدوارد سعيد، **الاستشراق: المعرفة، السّلطة، الإنشاء**، نقله إلى العربيّة كمال أبو ديب، مؤسّسة الأبحاث العربيّة، ط. 1، بيروت، 1981 (النّسخة الأصليّة الإنجليزيّة، 1978)؛ كتابات محمّد أركون بصفة عامّة، ومنها بحثه المهمّ حول:

L'Islam vu par le professeur G. E Von Grume Baum, in : *Essais sur la pensée islamique*, Maisonneuve et Larose, 3ème éd., Paris, 1984.

وقد ورد هذا البحث مترجما بعنوان «**الإسلام مرئيّا من قبل البروفيسور غوستاف فون غرونباوم**»، ضمن كتاب **الاستشراق بين دعاته ومعارضيه**، ترجمة وإعداد هاشم صالح، دار الساقي، ط. 1، بيروت، 1994، ص 235 وما بعدها.

الفريقين معا - المشارقة والمستشرقين- من الخلجات العاطفيّة والانفعالات الوجدانيّة والنفسيّة، فهنالك عتب شديد وخيبة أمل كبيرة صادرة عن المشارقة في حقّ الاستشراق. وهنالك في المقابل مرارة وأسى ترشح بهما ردود المستشرقين بسبب تهجّمات المشارقة والتّهم التي يوجّهونها ضدّهم، وفي مقدّمتها الطعن في مناهجهم والتّشكيك في نبل مقاصدهم وصدق نواياهم.

ولقد كان لاختلاف المنزلة العلميّة والموقع المعرفيّ أثر كبير في تشكيل الصّبغة العامّة للخطابين المشرقيّ والاستشراقي، فلمّا كان المشارقة في منزلة المغلوب على أمره ثقافيّا وحضاريّا، وفي موقع الذات المدروسة لا الدّارسة، ارتسمت على خطاباتهم في انتقاد الاستشراق ملامح الغضب والاحتجاج ومحاكمة النّوايا. ولمّا كان المستشرقون في مرتبة الغالب لا علميّا فقط بل وعلى جميع الأصعدة الحضاريّة الأخرى، وكانت الذات الغربيّة هي الذات الدّارسة لا المدروسة، فإنّ خطابات هؤلاء في الردّ على طعون المشارقة قد تراوحت بين البرودة التي تبلغ أحيانا درجة التّعالي والثّقة المفرطة في النّفس، بل والغطرسة والاستفزاز، وبين الهدوء والاتّزان العلميّين والتفهّم العقلاني.

لقد تعدّدت الكتابات التي تناولت الظّاهرة الاستشراقيّة بالنّقد في إطار خصومة الاستشراق، وتنوّعت فيها مواقف الدّارسين بحسب تنوّع المواقع والمنطلقات والخلفيّات الفكريّة والثقافيّة، وبحسب التفاوت في درجات التقارب أو التّباعد الفكريّ والثقافي بين علماء المسلمين والمستشرقين. ومن خلال تلك الكتابات ترتسم معالم الخطاب الشّرقي في نقد الاستشراق من حيث طبيعته واستراتيجيّاته ودلالاته. كما أنّ خطاب المستشرقين في الردّ على المشارقة يمكّن تفحّصه من اكتشاف هواجس المستشرقين وطرائقهم في التّفكير ورؤاهم المنهجيّة ومرجعيّاتهم العلميّة والمعرفيّة. ومن خلال الخطابين معا يمكن أن تتجلّى الأسباب العميقة للخصومة ولسوء التّفاهم القائم بين الفريقين.

لا يمكن أن نشكّ للحظة واحدة في الأهمّية القصوى التي تكتسيها خصومة الاستشراق بالرّغم ممّا اكتنفها من مظاهر الانفعال والتشنّج، إلاّ أنّ الملاحظ هو أنّ الاهتمام بهذه الخصومة ذات الوجوه المتعدّدة لم يتخطّ في الغالب الأعمّ حدود الدّائرة السجاليّة وما نتج بداخلها من أدبيّات غزيرة المادّة، أي ما أنتجه

الفريقان - المشارقة والمستشرقون- من خطابات وخطابات مضادّة. فهذه المادّة لم تحظ بالدّرس الذي هي به جديرة أي بعرض تحليليّ ونقديّ يتقصّى ما تنطوي عليه من دلالات عميقة وشديدة الثّراء في ارتباطها بتاريخ علاقة متفرّدة جمعت في لحظة ما من التّاريخ الحضاري الإنساني وفي ظروف وملابسات معيّنة، بين ثقافتين - الثّقافة الغربيّة والثّقافة الإسلاميّة- لكلّ واحدة منها أنساقها المعرفيّة ومنظوماتها الفكريّة ومناحيها العقليّة الخاصّة بها، وإن كانت تلك العلاقة قد اتّسمت باختلال التوازن في أغلب الأطوار التي مرّت بها.

إنّ ما نعتزم القيام به في هذا البحث يدخل في باب نقد النّقد أي التوقّف عند الخطابات التي أنتجتها خصومة الاستشراق، خطابات المشارقة في نقد الاستشراق وخطابات المستشرقين في الردّ على المشارقة، بهدف دراستها عرضا وتحليلا ونقدا، باعتبارها منبثقة عن خصومة تحرّكها دوافع ومواقف ورهانات اختلفت أبعادها لدى الفريقين. وسنبني بحثنا هذا على سبعة فصول عقدناها بحسب ما يقتضيه الإلمام بمختلف الأوجه التي اتّخذتها خصومة الاستشراق، وهي فصول سبعة تدور حول محاور ثلاثة هي كالتّالي:

- الصّورة التي شكّلها المخيال المسيحي والاستشراقي عن الإسلام وتراثه.

- الخطابات التي صاغها المشارقة في نقد الاستشراق وأصناف تلك الخطابات.

- خطاب المستشرقين في الردّ على المشارقة.

الفصل الأوّل

الإسلام في المخيال المسيحي والاستشراقي

مقدّمة

شهدت العلاقة بين الغرب المسيحي والشرق الإسلامي على امتداد القرون الوسطى توتّرات مستمرّة على الصّعيدين الدّيني والعقدي خصوصا والفكري بصفة عامّة. ولم تخل تلك العلاقة من مظاهر العنف في كثير من الأحيان. وهو عنف بلغ أوجه خلال الحروب الصّليبيّة التي قادها ضدّ الإسلام زعماء الكنيسة المسيحيّة.

ولم يكن الاستشراق بما هو «طلب الشرق» حسب عبارة المفكر والأكاديمي الفلسطيني إدوارد سعيد بمنأى عن هذه الخصومة، بل إنّه قد ساهم على الصّعيدين الفكري والتّنظيري في رسم صور متخيّلة عن الإسلام تناقلتها أجيال المستشرقين على امتداد العصور. ولم تخل تلك الصّور من مظاهر التّشويه والتّهجين بدافع من التعصّب الدّيني.

هذه الصّور شرع المخيال الاستشراقي في نسج ملامحها منذ عصر مبكّر من تاريخ العلاقة بين المسيحيّة والإسلام، فقد ظهرت إرهاصاتها الأولى مع الرّاهب المسيحيّ يوحنّا الدّمشقيّ (ت 132 هـ/ 749 م) الذي كان يعتبر الإسلام مجرّد هرطقة مسيحيّة تماما مثل سائر الهرطقات التي نشأت على هامش هذه الديانة.

واستمرّت تلك الصّور ذاتها مع رجال الكنيسة المسيحيّة بعد ذلك وعلى رأسهم الرّاهب بطرس المبجّل (1094 م – 1156 م) الذي أشرف في القرن

الثاني عشر الميلادي على وضع أوّل ترجمة للقرآن إلى اللاّتينيّة بهدف التعرّف على الإسلام للتصدّي له بعد أن تبيّن أنّ قوّة السّلاح وحدها لم تعد كافية أو مجدية في مقاومته.

وطفت الصّور نفسها على سطح الأحداث في السّنوات القليلة الماضية من خلال الصّور الكاريكاتوريّة التي رُسمت لنبيّ الإسلام في «الدّانمرك» واستنسختها الصّحف الغربيّة، وكذلك من خلال أقوال البابا السّابق «بنديكتوس السّادس عشر» والتي جاءت في محاضرة له ألقاها بإحدى الجامعات الألمانيّة بتاريخ الثاني عشر من سبتمبر سنة ستّ وألفين، وقد استرجع فيها بعضا من التمثّلات والثّوابت الاستشراقيّة القديمة والمحنّطة حول الإسلام ونبيّه، ومن ذلك فكرة أنّ الإسلام انتشر بقوّة السّيف وأنّه مُعاد للعلم أو معرقل له[1].

وبالرّغم من النّقلة المهمّة التي أنجزها الاستشراق في العصر الحديث على صعيد الرّؤية والمنهج في التّعاطي مع الإسلام دينًا وثقافة، فإنّه لا يزال محافظا على كثير من التصوّرات النّمطيّة الجاهزة (stéréotypes) التي نسجها المخيال المسيحي والاستشراقي على امتداد القرون الوسطى بفعل التعصّب الدّيني الذي كان يصدر عنه رجال الكنيسة المسيحيّة في معاداة الإسلام.

لم يحاول الاستشراق على امتداد قرون من الزمن أن يتجاوز هذه العراقيل العقديّة والفكريّة ومن ثمّ المنهجيّة ليحقّق «الدّخول الحميم المتعاطف والمتفهّم لنظام دينيّ، لنقاط قوّته ونقاط ضعفه» حسب عبارة الباحث التونسي هشام جعيّط[2].

سنسعى في هذا الفصل إلى التوقّف عند مظاهر الصّورة المتخيّلة التي رسمتها المسيحيّة ورسمها الاستشراق القديم حول الإسلام وحضارته وذلك

---

(1) انظر مقتطفات من محاضرة بابا الفاتيكان السّابق في جريدة (*Le monde*) الفرنسيّة بتاريخ الأحد 17 - الاثنين 18 سبتمبر 2006، ص 8 تحت عنوان « *La plénitude de la raison unique* » وانظر في الجريدة نفسها بتاريخ الأربعاء 20 سبتمبر 2006 تعليقا على المحاضرة وتحليلا لردود الفعل الإسلاميّة في مقال: Henri Tincq, *L'Islam : un faux pas de Benoît XVI ?*

(2) هشام جعيّط، **أوروبّا والإسلام**، ترجمة طلال عتريسي، دار الحقيقة، بيروت، 1980 (صدرت الطبعة الأولى الفرنسيّة بباريس، 1978)، ص 33.

من خلال نماذج محدّدة تعبّر عن لحظات مهمّة ودالّة من تاريخ العلاقة المتوتّرة بين المسيحيّة والإسلام. كما سنتوقّف عند الأسباب التاريخيّة الدّينيّة والفكريّة والثقافيّة التي ساهمت في صياغة تلك الصّورة.

في المفهوم والنّشأة:

من معاني صيغة (استفعل) في العربيّة طلبُ الشيء، فالاستشراق من هذا المنطلق وفي دلالته اللّغويّة المباشرة والبسيطة هو طلب الشرق. ولكنّ الصّيغة على بساطتها تستبطن تساؤلات عديدة تتمحور حولها في حقيقة الأمر أهمّ القضايا والإشكاليات التي تثيرها الظّاهرة الاستشراقيّة : من هو طالب الشرق؟ بأيّ معنى يُطلب هذا الشرق ؟ ما هي الدّوافع والأهداف ؟ بأيّ طريقة وبأي أسلوب ؟

وإذا نحن عدنا بالمصطلح إلى مهاده الأصلي وهو الثقافة الغربيّة وجدنا المصطلحين الفرنسي (Orientalisme) والانجليزي (Orientalism)، والمصطلحان معا يتألّفان من كلمة (Orient) بمعنى الشرق، ومن اللاّصقة الخلفيّة (suffixe) (isme) التي تدلّ إمّا على مفهوم مجرّد (Notion abstraite) أو على مذهب ونظريّة (doctrine).

ويذهب المفكّر الفلسطيني إدوارد سعيد إلى أنّ اللاّصقة (ism) تؤدّي معنى الإلحاح على تمييز قطاع الاستشراق عن سائر فروع المعرفة في المنظومة الغربيّة باعتباره قطاعا قائم الذّات له مختصّوه ومجالات اختصاصه.

أمّا عن نشأة المصطلح من النّاحية التاريخيّة فإنّ المصادر تشير إلى أنّ أوّل استعمال لمصطلح (مستشرق) يعود إلى سنة 1630 م حين أُطلق يومذاك على أحد أعضاء الكنيسة الشرقيّة، ثمّ في سنة 1690 م حين وُصف «صمويل كلارك»[1] بأنّه استشراقيّ نابه بسبب أنّه عرف بعض اللّغات الشرقيّة.

---

(1) مستشرق انجليزي وُلد سنة 1625 م وتوفّي سنة 1696 م. تخرّج في جامعة أكسفورد وعُيّن مديرا لمطبعتها. خلّف عددا محدودا من الأعمال من أهمّها "معجم الأماكن ذات الأسماء العربيّة"؛ انظر: نجيب العقيقي، **المستشرقون**، دار المعارف، مصر، 1961-1965، ج 2، ص 466.

وقد دخلت اللّفظة المعجم الانجليزي حوالي عام 1779، وقُبلت في معجم الأكاديميّة الفرنسيّة سنة 1838 [1].

من ضمن المصطلحات القرينة بمصطلح (الاستشراق) والتي تنتمي إلى الحقل نفسه مصطلح (مستعرب). والاستعراب فرع من فروع الاستشراق، ومعناه التخصّص في دراسة العربيّة والقضايا العربيّة دون غيرها. ومن ثمّ فإنّ المصطلح لا يقتصر إطلاقه على الغربيّين وإنّما قد يُطلق أيضا على الشرقيّين ليشمل كلّ باحث غير عربيّ يهتمّ بشؤون العربيّة، بحيث قد يكون اليابانيّ مثلا مستعربا.

والجدير بالتّذكير أنّ ظاهرة الاستعراب لها تاريخ أقدم من الاستشراق، إذ هي تعود إلى عصر الحضارة العربيّة بالأندلس، وبصورة أدقّ إلى الفترة ما بين 1100م و1500م حين كان نصارى إسبانيا يومئذ يقبلون على دراسة العربيّة لغة وآدابا ويقتنون كتبها، بل ويبدعون فيها بنظم الشّعر[2].

ومن الأعلام الروّاد في حقل الاستعراب يمكن أن نشير إلى المستعرب الإيطالي «أمبيرتو ريزيتانو» (Umberto Rizzitano) أستاذ اللّغة والأدب العربي بجامعة «باليرمو». تعلّم العربيّة في مصر وإيطاليا وعمل أستاذا بجامعة عين شمس. وله أبحاث عديدة حول الثقافة العربيّة. ومن مؤلّفاته كتاب «قواعد الإيطاليّة مشروحة باللّهجة العربيّة»، وكتاب «تثقيف اللّسان»، و«مسرد في ما أُلّف من كتب لحن العامّة». وقد قام بتكليف من وزارة التّعليم العالي الإيطاليّة بترجمة الأدب العربيّ الحديث[3].

كما نشير أيضا إلى المستعرب الإسباني «أميليو غارسيا غومث» (Garcia Gomez) ولد هذا المستعرب بمدريد سنة 1905 وتولّى مناصب عديدة منها: أستاذ بجامعة غرناطة وجامعة مدريد، ومدير مدرسة الدّراسات العربيّة العليا بمدريد. وقد انتُخب عضوا في المجمع العلمي العربي بدمشق ورئيسا للّجنة الاستشاريّة لثقافات الشرق الأوسط. ترجم «غومث» أعمالا عربيّة كثيرة إلى

---

(1) محمّد فتح الله الزّيادي، **الاستشراق : أهدافه ووسائله**، دار قتيبة، ط. 1، 1998، ص 20.
(2) المرجع نفسه، ص 22.
(3) نجيب العقيقي، **المستشرقون**، ج 1، ص 401.

الاسبانيّة لطه حسين وتوفيق الحكيم. كما نشر وترجم الكثير من الأعمال بمشاركة المستشرق «ليفي بروفنسال»[1].

تعريف الاستشراق:

لعلّه من المفيد البدء بتعريف الاستشراق في سياقه الثقافي الأصلي، وهو الثقافة الغربيّة باعتبار أنّ الظّاهرة الاستشراقيّة تتنزّل ضمن علاقة بين الغرب والشرق، وهي علاقة مختلّة التّوازن بطبيعتها وغير متكافئة وخالية من كلّ جدليّة فيها أخذ وعطاء لأنّها علاقة بين ذات دارسة هي الغرب وذات مدروسة هي الشرق.

ورد في المعاجم الفرنسيّة تحت لفظة (Orientalisme) التّعريف التالي:

« Etude de l'histoire de la civilisation des peuples de l'Orient »[2]

وورد تحت لفظة (Orientaliste) ما يلي:

« Personne qui est versée dans la connaissance des langues, de l'histoire et de la littérature orientales »[3]

وهو ما يعني أنّ الاستشراق هو دراسة تاريخ حضارة الشعوب الشرقيّة وأنّ المستشرق هو المختصّ في معرفة لغات الشرق وتاريخه وآدابه.

والملاحظ أنّ هذا التعريف المعجمي للاستشراق يصطبغ بطابع وصفي محايد يركّز على المواضيع وحقول المعرفة التي يشتغل عليها المستشرق في تعاطيه مع ثقافة الشرق وحضارته. ونحن ننبّه إلى هذه الميزة لأنّ تعريفات الباحثين والدّارسين العرب والمسلمين للاستشراق هي على نحو ما سنرى لاحقا تعريفات تنطوي في أغلبها على نبرة ذاتيّة وموقف من الاستشراق يتفاوت في حدّته من دارس إلى آخر.

إلى جانب هذا التعريف المعجمي نقدّم تعريفا آخر للاستشراق ينطلق من المهاد الثقافي الغربي نفسه، وهو للمستشرق الإيطالي «ميكائيل أنجلو جويدي»

---

(1) نجيب العقيقي، **المستشرقون**، ج 2، ص ص 610-611.

(2) *Dictionnaire Usuel illustré*, Quillet - Flammarion

(3) المرجع نفسه.

(M.A Guidi) وفيه جاء قوله: «الاستشراق هو الجمع بين الانقطاع إلى درس بعض أنحاء الشرق وبين الوقوف على القوّة الرّوحيّة والأدبيّة التي أثّرت في تكوين الثقافة الإنسانيّة، وهو أيضا تعاطي الحضارات القديمة، أو هو تقدير شأن العوامل المختلفة في تكوين التمدّن في القرون الوسطى»[1].

والملاحظ أنّ هذا التعريف لا يخرج بدوره عن النّبرة الوصفيّة الموضوعيّة نفسها للاستشراق باعتباره قد أصبح قطاعا خاصّا ومتميّزا من قطاعات المعرفة في الغرب، بل باعتباره رافدا أساسيّا من روافد الثقافة الإنسانيّة يسعى إلى إبراز الإضافات التي ساهمت بها حضارات الشرق على امتداد القرون الوسطى في إثراء المخزون الإنساني، لما كانت تملكه تلك الحضارات من قوى روحيّة وأخرى أدبيّة.

أمّا فيما يتعلّق بالتعريفات الصّادرة عن الباحثين العرب والمسلمين فإنّ تفحّصها يوقفنا على أربعة أصناف تتراوح بين الوصف المحايد والانتقاد المغرق في كيل التّهم والتفتيش في النّوايا.

الأنموذج المعبّر عن الصّنف الأوّل من التعريفات وهو الصّنف الذي يقتصر على وصف الظّاهرة الاستشراقيّة بمعزل عن الانطباعات الذّاتيّة يمثّله الباحث ميشال حجا، وهو قوله «المستشرقون هم أولئك الأساتذة والباحثون الأكاديميّون الذين تخصّصوا في دراسة اللّغة العربيّة والحضارة العربيّة وقضايا العالم العربي والدّين الإسلامي»[2].

ضمن هذا الصّنف نفسه يندرج التعريف الذي تقدّمه الباحثة عفاف صبرة، وهو قولها «المستشرقون اصطلاح يشمل طوائف متعدّدة تعمل في ميادين الدّراسات الشرقيّة، فهم يدرسون العلوم والفنون والآداب والدّيانات والتاريخ

---

(1) من محاضرة ألقاها المستشرق "جويدي" في الجمعيّة الجغرافيّة الملكيّة بالقاهرة تحت عنوان "**علم الشرق وتاريخ العمران**"، نشرتها مجلّة **الزّهراء**، عدد ربيع الأوّل، 1347 هـ؛ نقلا عن محمّد فتح الله الزيادي، **الاستشراق، أهدافه ووسائله**، المرجع المذكور، ص 16.

(2) ميشال جحا، **الدّراسات العربيّة والإسلاميّة في أوروبّا**، معهد الإنماء العربي، ط 1، بيروت، 1982، ص 16.

وكلّ ما يخصّ شعوب الشرق مثل الهند وفارس والصّين واليابان والعالم العربي وغيرهم من أمم الشرق»[1].

التّعريفان معا يركّزان على مختلف حقول المعرفة التي يطالها اهتمام المستشرقين، وكذلك على الفضاءات الجغرافيّة التي يشملها الاستشراق وينطبق عليها المفهوم، وهي فضاءات تمتدّ من أدنى الشرق إلى أقصاه. عند هذا الحدّ يتوقّف تعريف الاستشراق كما ورد على لسان الباحثين المذكورين بحيث لا نجد في كلامهما أيّ نبرة انطباعيّة أو نقديّة.

الصّنف الثاني من التعريفات هو صنف يشوب الوصفَ فيه نقدٌ معتدلٌ يجمع بين إيجابيات الاستشراق وسلبياته، وأنموذجه الممثّل التّعريف الذي يقدّمه الباحث شكري النّجار عندما يقول: «الاستشراق أسلوب غربيّ لفهم الشرق والسيطرة عليه ومحاولة إعادة توجيهه والتحكّم فيه»[2].

يجمع التّعريف كما هو ملاحظ بين الإشارة إلى موضوع الاستشراق بما هو دراسة للشرق وإلى خصوصيّته باعتبار أنّ الذات الدّارسة غربيّة ولها أسلوبها الخاصّ في الدّراسة، وبين التّنبيه إلى أهداف الاستشراق باعتبار أنّ دراسته لثقافة الشرق وحضارته لا تحرّكها الدّوافع العلميّة المحضة وإنّما هي دراسة تستهدف السّيطرة على الشرق والتحكّم فيه حسب عبارة النجّار. ولا شك في أنّه يعني بذلك الشيء نفسه الذي تعنيه نسبة كبيرة من الدّارسين العرب والمسلمين عندما يتحدّثون عن الأهداف الاستعماريّة ونظريّة المؤامرة في تعاطيهم مع الظّاهرة الاستشراقيّة.

الصّنف الثالث يدخل في خانة التّوصيف المحايد، فهو من هذه النّاحية ينحو المنحى نفسه الذي لاحظناه بصدد الصّنف الأوّل، غير أنّه يتضمّن تحديدات مفصّلة لمختلف الأطراف المتدخّلة في قطاع الاستشراق. والأنموذج الممثّل لهذا الصّنف من التّعريفات ورد على لسان الباحث رضوان السّيد إذ يقول في الإجابة على سؤال طرحه هو التّالي «ما هو الاستشراق ومن هم المستشرقون ؟» يقول : «إنّ المهتمّين بالمشرق قديما (لنقل منذ القرن الثامن عشر) كان منهم

(1) عفاف صبرة، **المستشرقون ومشكلات الحضارة**، دار النّهضة العربيّة، القاهرة، 1980، ص 9.
(2) شكري النجّار، **لِمَ الاهتمام بالاستشراق ؟** مجلّة **الفكر العربي**، العدد 31، كانون الثاني (يناير) - آذار (مارس)، سنة 1983، ص 71.

الرحّالة والمبشّرون والضبّاط ورجال الإدارة الاستعماريّة واللّغويّون واللاّهوتيّون والأنتروبولوجيّون ومؤرّخو الحضارات والرّومنسيّون والأركيولوجيّون. وأضيفَ إليهم منذ مطالع القرن (ق 20) التربويّون ورجال المخابرات والمؤرّخون والاقتصاديّون ومتدرّبو الشركات وخبراء الأسواق التجاريّة والسّياسيّون وذوو النّوايا الطيّبة من المهتمّين بحوار الشرق والغرب وعلاقات المسيحيّة بالإسلام. وطبيعيّ – مادامت زوايا الاهتمام ودوافعه متباينة – أن تتباين الدّراسات ووجوه الاستغلال»[1].

لئن لم ينخرط رضوان السيّد بشكل سافر في نظريّة المؤامرة ولم يكل التّهم جزافا للمستشرقين كدأب كثير من الدّارسين العرب والمسلمين، فإنّه على كلّ حال ومن خلال تعداده لصفات المساهمين في قطاع الاستشراق وتنوّع اختصاصاتهم واهتماماتهم، يربط بين خصوصيّة تلك الاهتمامات والنتائج التي تفضي إليها في مستوى الدّرس والتعامل مع المعطيات المتعلّقة بالشرق، وإن كانت عبارة «ذوي النوايا الطيّبة» الواردة على لسانه تشعر بوجود ما هو ضديد لها.

الصّنف الرّابع والأخير هو صنف يتضمّن في جزء كبير منه انطباعات ذاتيّة يغلب عليها الانتقاد والتّشهير، وهو من ثمّ أنموذج مجسّم للموقف المعادي للاستشراق وإن كان الذي ألفناه في أدبيات الردّ على الاستشراق هو صدور هذا الموقف في الغالب الأعم عن دارسين وباحثين من ذوي الثقافة التقليديّة التي لم تتخلّص إلى حدّ السّاعة من عقدة التمركز حول الذّات ومن نزعة التّمجيد المرضيّة للتّراث. جاء ذلك على لسان المفكّر المغربي عبد الله العروي عندما عرّف الاستشراق بقوله: «الاستشراق ليس تطبيق العلم الغربي على مجتمعات الشرق، بل نلاحظ فيه ضيقا في الأفق يرجع إلى أسباب شتّى منها تكوين المستشرقين أنفسهم وانتماؤهم الاجتماعي والأهداف المحدّدة لتخصّصهم، كما أنّهم يمثّلون قسما من البيروقراطيّة الغربيّة. وهذه الوضعيّة تحدّ من قدرتهم على إبداع طرائق منهجيّة جديدة في مجالهم الخاصّ... إلى جانب الاستشراق

---

(1) رضوان السّيد، **ثقافة الاستشراق ومصائره وعلاقات الشرق بالغرب**، مجلّة **الفكر العربي**، العدد 31، كانون الثاني (يناير) – آذار (مارس)، 1983، ص 7.

الغربي المتّصل مباشرة أو بواسطة مع الامبرياليّة، ظهر استشراق أوروبيّ شرقي وآسيوي وفي أمريكا اللاّتينيّة، وأعمال هذه المدارس تتحسّن سنة بعد سنة»[1].

إنّ تُهمة السّير في ركاب الامبرياليّة هي تهمة يلقيها العروي جزافا وبشكل تعميميّ في حقّ الاستشراق الغربي، وهو موقف فيه نظر بالقياس إلى سِيَرِ المستشرقين وأعمالهم، فلئن كان من الثابت حقّا أنّ البعض منهم قد خدم الاستعمار والتّبشير، ولم تخل أبحاثهم من مظاهر التحامل على الإسلام دينا وحضارة، وهذا بشهادة شهداء من أهليهم[2] فإنّ كثيرين منهم أيضا قد أسدوا خدمات علميّة للثقافة الإسلاميّة تحقيقا للكتب التّراثيّة وتوثيقا ونشرا ودرسا علميّا[3].

ولعلّه لا يخفي أنّ إشارة العروي إلى حدود المنهجيّة الاستشراقية فيه تعريض بالمنهجيّة الفللوجيّة التي غلبت فعلا على الاستشراق التقليدي وتقوقع المستشرقون داخلها فأصبحت لصيقة بدراسة أحوال الشرق وثقافته، في حين أنّ الفكر الغربي قد حقّق نقلات نوعيّة ثوريّـة ومثمرة على الصّعيد المنهجي وذلك بفضل ما أفرزه حقل العلوم الإنسانيّة من مناهج جديدة في المقاربة والتحليل مثل اللّسانيات والسّيميائيّة والأنتروبولوجيا وعلم مقارنة الأديان، وعلم اجتماع الأديان، وعلم التاريخ وعلم النّفس التاريخي...

كلّ ذلك صحيح، ولعلّ هذه الثغرة المعرفيّة هي أهمّ عيب علمي في الاستشراق التّقليدي. وهو العيب الذي ما انفكّ المرحوم محمد أركون ينبّه إليه في جميع كتاباته وفي معرض دعوته الملحّة إلى الانفتاح على المناهج الحديثة التي أنتجها حقل الإنسانيات والتي لا يتوقّف البحث العلمي في الغرب عن تطويرها، ولكن

---

(1) عبد الله العروي، **العرب والفكر التّاريخي**، المركز الثقافي العربي، ط. 3، الدّار البيضاء، 1992، ص ص 117-118.

(2) انظر على سبيل المثال: يوهان فوك (مستشرق ألماني)، **تاريخ حركة الاستشراق، الدّراسات العربيّة والإسلاميّة في أوروبّا حتّى بداية القرن العشرين**، تعريب عمر لطفي العالم، دار قتيبة، ط. 1، دمشق، 1996؛ وانظر أيضا : كارين آر مسترونغ، **الإسلام في مرآة الغرب، محاولة جديدة في فهم الإسلام**، ترجمة محمّد الجورا، دار الحصاد للنشر والتوزيع، ط. 2، سوريّة، 2002.

(3) انظر في خصوص سير المستشرقين وأعمالهم: نجيب العقيقي، **المستشرقون**، دار المعارف، القاهرة، 1961-1965.

لا ينبغي أن نتغاضى كليّا عن إيجابيات المنهج الفلولوجي وفوائده الجمّة ومزاياه العلميّة في باب التّوثيق ودقة التمحيص وصرامة التنقيب والتنقير.

أمّا ما جاء في تعريف العروي من إشارة إلى مدارس الاستشراق الجديدة التي بدأت تظهر في أوروبّا الشرقيّة وفي آسيا وإلى ما تبديه من تحسّن تدريجي في المناهج، فإنّنا نشاطره الرّأي في ذلك لأنّ كثيرا من المستشرقين في صلب هذه المدارس قد تجاوزوا فعلا المنهجية الفلولوجيّة التقليديّة للاستفادة من مناهج البحث العلمي الحديثة وظهرت ثمرات ذلك في ما يكتبون[1].

ولعلّه الآن لا يمكن أن نغادر هذا المبحث مبحث التعريف بالاستشراق بما جاء فيه من تنوّع في الرّؤى والمواقف دون أنّ نتوقّف عند الدّراسة المهمّة التي أنجزها في حقل الردّ على الاستشراق الباحث الأكاديمي والمفكّر الفلسطيني المرحوم إدوارد سعيد (1935-2003) والموسومة بـ«الاستشراق، المعرفة، السّلطة، الإنشاء»[2].

كتب إدوارد سعيد هذه الدّراسة الأكاديميّة وأصدرها في عقر دار الاستشراق (أمريكا) وانتقد فيها كثيرا من التوجّهات والمواقف الاستشراقيّة وهو يعيش بين ظهراني المستشرقين، ولذلك لم يخل كتابه من طابع استفزازي تجسّم من خلال الردود الكثيرة التي أثارها عقب صدوره (تجدر الإشارة هنا عَرَضًا إلى التزام إدوارد سعيد الشديد بالقضية الفلسطينيّة).

ومهما يكن من أمر فإنّ الكتاب من خلال عنوانه ومتن البحث فيه وأسلوب التّحليل يشعر بأنّ صاحبه أراد له أن يكون بمثابة الحفر في الظاهرة الاستشراقيّة. وقد قامت عمليّة الحفر تلك على إبراز التّشابك القائم بين المعرفة والسّلطة

---

(1) انظر على سبيل المثال: توشيهيكو إيزوتسو (باحث ياباني)، **الله والإنسان في القرآن، علم دلالة الرّؤية القرآنيّة للعالم**، ترجمة د. هلال محمد الجهاد، المنظّمة العربيّة للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط. 1، بيروت، 2007.

(2) صدر الكتاب في طبعته الأولى الانجليزيّة سنة 1978، ونقله إلى العربيّة كمال أبو ديب، مؤسّسة الأبحاث العربيّة، ط. 7، بيروت، 2005 (ط. 1، 1981).

ولإدوارد سعيد حول الاستشراق أيضا: **تغطية الإسلام**، ترجمة سميرة نعيم الخوري، مؤسّسة الأبحاث العربيّة، ط. 1، بيروت، 1983 (الطّبعة الأولى الانجليزية سنة 1981).

والإنشاء صُلب الظاهرة الاستشراقية[1] بما يعني باختصار شديد تسليط الضوء الكاشف على الأبعاد الإيديولوجيّة الثاوية وراء الواجهة العلميّة والأكاديميّة التي يتجلّى بها الدّرس الاستشراقي لثقافة الشّرق وحضارته.

ودون أن نتوسّع في تحليل الكتاب لأنّ هذا ليس من غرضنا الآن، فإنّ الذي يمكن أن نقوله في سياق مبحثنا المخصوص، هذا الذي يتعلّق بتعريف الاستشراق، هو أنّ إدوارد سعيد حاول التعريف بالظاهرة الاستشراقيّة بشكل شمولي يطال مختلف كوامنها وأبعادها وهي الأبعاد التي ألمعت إليها المفردات الواردة في عنوان كتابه ؛ وهو التمشّي الذي يجعل الكتاب عملا متميّزا فعلا عندما ندرجه في سياقه من أدبيات الردّ على الاستشراق.

عرّف إدوارد سعيد الاستشراق من منظورات ثلاثة، المنظور الأوّل هو كون الاستشراق يحمل دلالة أكاديميّة أي بمعنى أنّه عمل بحثي علميّ جامعيّ يسعى إلى معرفة الآخر، «إنّ الدّلالة الأكثر تقبّلا للاستشراق دلالة جامعيّة (أكاديميّة). وبالفعل فإنّ الملصقة ما تزال مستخدمة في عدد من المؤسّسات الجامعيّة، فكلّ من يقوم بتدريس الشرق أو الكتابة عنه أو بحثه، هو مستشرق»[2].

المنظور الثاني هو كون الاستشراق أسلوبا فكريّا قوامه تمايزان أساسيّان أحدهما وجودي (أنطولوجيّ) والثاني معرفي (إيبستيمولوجي) بين غرب يدّعي أنّه يعرف نفسه تماما بنفسه وشرق عاجز ذاتيّا عن معرفة نفسه، فهو من ثمّ قابل لأن يكون موضوع درس من قبل الآخر الغربي، «الاستشراق أسلوب من الفكر قائم على تمييز وجودي (أنطولوجي) ومعرفي (إيبستيمولوجي) بين الشرق والغرب. وهكذا فقد تقبّل جمهور كبير جدّا من الكتّاب، وبينهم شعراء وروائيّون وفلاسفة ومنظّرون سياسيّون واقتصاديّون وإداريّون استعماريّون التّمييز الأساسي بين الشرق والغرب...»[3].

---

(1) انظر تحليلا مفيدا لهذه الإشكاليّة في: خليل أحمد خليل، **الاستشراق مشكلة معرفة أم مشكلة اعتراف بالآخر**، مجلة **الفكر العربي**، عدد 31، 1983.

(2) إدوارد سعيد، **الاستشراق: المعرفة، السّلطة، الإنشاء**، المرجع المذكور، ص 37.

(3) المرجع نفسه، ص 38.

أمّا المنظور الثالث فهو كون الاستشراق مؤسّسة شديدة التّداخل مع بُنَى الدّولة الحديثة في الغرب، وهي متشابكة مع توجّهات المجتمع المدني فيه، «إذا اتّخذنا من أواخر القرن الثامن عشر نقطة للانطلاق محدّدة تحديدا تقريبيّا، فإنّ الاستشراق يمكن أن يُناقش ويُحلّل بوصفه المؤسّسة المشتركة للتّعامل مع الشرق، التعامل معه بإصدار تقريرات حوله وإجازة الآراء فيه وإقرارها، وبوصفه وتدريسه والاستقرار فيه وحكمه، وبإيجاز الاستشراق كأسلوب غربي للسيطرة على الشرق واستبنائه وامتلاك السّيادة عليه»[1].

ويخلص إدوارد سعيد إلى اعتبار الاستشراق مفهوما مزدوجا يحمل حقيقتين، ثقافيّة وسياسيّة. وهو يرى أنّ المستشرقين قد أخفوا الوجه السّياسي وقدّموا الاستشراق باعتباره حقيقة ثقافيّة. ومن ثمّ فإنّ إدوارد سعيد وإن اشتمل كتابه على الكثير من مقوّمات البحث العلمي فإنه في مستوى الرّؤية والموقف لم يخرج عن الموقف العام المتوجّس والحذر الذي نلمسه من خلال أدبيات الردّ على الاستشراق مع تفاوت في درجات العداء ودرجات إضماره أو إعلانه[2].

نشأة المؤسّسة الاستشراقيّة وتطوّرها :

اكتسب الاستشراق صفة عمليّة تنفيذيّة منذ انعقاد مجمع فينّا الكنسي عام 1312 م، فقد أوصى هذا المجمع بتأسيس كَرَاسٍ للأستاذيّة في العربيّة واليونانيّة والعبريّة والسّريانيّة، وذلك في جامعات باريس وأكسفورد وبولونيا وغيرها. هذا في خصوص ما يمكن تسميته بالاستشراق الرّسمي، ولكنّ الظّاهرة الاستشراقيّة تعود إلى تاريخ أقدم من ذلك، فهي قديمة قدم العلاقة بين الغرب المسيحي والشرق الإسلامي أو بالأحرى بين المسيحيّة والإسلام.

وقد شهدت تلك العلاقة أطوارا متعدّدة منذ لحظة يوحنّا الدّمشقي (ت 132 هـ) إلى اللّحظة المعاصرة. وخلال هذه الأطوار المختلفة تشكّلت الملامح

---

(1) إدوارد سعيد، **الاستشراق**، ص 38.

(2) قارن بالموقف العدائي الصّريح الذي يُلحظ لدى أصحاب الثقافة التّقليدية عموما؛ وبموقف أدونيس مثلا، فهو ميّال إلى النّظر الثقافي للاستشراق دون النّظر فيه سياسيّا؛ وبموقف صادق جلال العظم الذي هو أميل إلى خفض الاستشراق من حقيقته الثقافيّة إلى حقيقته السياسيّة ؛ انظر: خليل أحمد خليل، **الاستشراق مشكلة معرفة أم مشكلة اعتراف بالآخر**، المرجع المذكور.

المكوّنة لصورة الإسلام في المخيال الاستشراقي، فقد تراكمت تلك الملامح بثوابتها ومتغيّراتها على امتداد القرون الوسطى ثمّ عصر النّهضة الأوروبيّة (ق 16 م) وعصر الأنوار (ق 18 م) والعصر الحديث (ق 19 ومطلع ق 20) وأخيرا الفترة المعاصرة التي طفت من جديد على سطح الأحداث فيها أهمّ الثوابت والكليشيهات الضّاربة في القدم واللّصيقة بالمخيال الاستشراقي والغربي عموما فيما يتعلّق خاصّة بالإسلام ونبيّه كما عبّرت عنها الرّسوم الكاريكاتوريّة وكذلك محاضرة البابا السّابق «بنيدكتوس السّادس عشر» التي ألقاها في مطلع الألفيّة الثالثة بإحدى الجامعات الألمانيّة[1].

يميّز الدّارسون ومنهم إدوارد سعيد بين مرحلتين كبيرتين في تاريخ الاستشراق، هما مرحلة الاستشراق القديم الذي يعود إلى القرون الوسطى، ومرحلة الاستشراق الحديث الذي يعود إلى نهاية القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر، وهي المرحلة التي ينعتها الباحث الأكاديمي والمفكّر الفلسطيني سابق الذّكر بأنّها مرحلة قد شهدت «نهضة استشراقيّة» وذلك بالنّظر إلى ما تراكم فيها من فعاليات وأعمال وأعلام في حقل الاهتمام بالشرق وثقافته، فحتّى منتصف القرن الثامن عشر كان المستشرقون من الباحثين في التّوراة أو الدّارسين للّغات السّامية أو المختصّين في الإسلام، ثمّ بعد ذلك توسّعت دائرة اهتماماتهم لتشمل مجالات عديدة ومتنوّعة مثل تحقيق النّصوص وترجمتها، وعلم الإنسان، وعلم النّقود، وعلم الآثار، وعلم الاجتماع، والاقتصاد والتاريخ والدّراسات الثقافيّة للحضارات الآسيويّة والشمال إفريقيّة.

أمّا فيما يتعلّق بجنسيات المتدخّلين في حقل الاستشراق أو بالمدارس الاستشراقية من حيث السّبق التّاريخي، فقد شهد الاستشراق مرحلة أولى كانت السّيطرة فيها لبريطانيا وفرنسا، ثمّ بعد الحرب العالميّة الثانية برز الدّور الأمريكي بقوّة بحكم النّفوذ الجديد الذي بدأت أمريكا تمارسه في الشرق. يقول إدوارد سعيد في هذا الخصوص : «تاريخيّا وثقافيّا، ثمّة فرق كميّ كما أنّ ثمّة فرقا نوعيّا بين الانشباك الفرنسي والبريطاني في الشرق، وانشباك أيّ دولة أوروبيّة وأطلسيّة أخرى حتّى مرحلة الهيمنة الأميركيّة بعد الحرب العالميّة الثانية. ومن ثمّ فأن

(1) راجع المقدّمة في هذا الخصوص.

يتحدّث المرء عن الاستشراق هو أن يتحدّث رئيسيّا وإن لم يكن حصريّا عن مشروع ثقافي بريطانيّ وفرنسي»[1]. وقد كانت باريس خلال النّصف الأوّل من القرن التاسع عشر عاصمة الاستشراق.

ثمّ شهدت مؤسّسات الاستشراق تناميا ملحوظا خلال القرن التّاسع عشر، فتعدّدت الجمعيات على غرار الجمعيّة الآسيويّة، والجمعيّة الملكيّة الآسيويّة، والجمعيّة الألمانيّة للدّراسات الأجنبيّة، والجمعيّة الاستشراقيّة الأميركيّة... كما تنامى عدد كراسي الأستاذيّة في الدّراسات الشرقيّة بالجامعات الغربيّة.

كما أنّ الوسائل المتاحة لنشر الاستشراق قد توسّع مجالها هي أيضا بشكل ملحـــــوظ، فتضاعف عدد دوريات الاستشراق بدءا من مجلّة «مناجم الشرق» (*Fund graben des Orientes*) (سنة 1809)، ممّا ساهم في تنامي كميّة المعرفة وتعدّد الاختصاصات[2].

هل انتهى الاستشراق ؟

يتحدّث دارسون عديدون اليوم عن نهاية الاستشراق أو ما يسمّونه كذلك. ويستندون في هذا الخصوص إلى مؤشّرات عديدة في مقدّمتها اثنان:

المؤشّر الأوّل في رأي هؤلاء هو التّشظّي الذي شهده حقل الاستشراق وكذلك النّزوع نحو نبذ المصطلح، وظهور مناهج واهتمامات جديدة، وتسميات بديلة مثل «خبير الشرق الأوسط»، و«الدّراسات الشرق أوسطيّة» و«الدّراسات الإقليميّة»، وغير ذلك من التّسميات والمصطلحات التي أصبحت شائعة منذ النّصف الثاني من القرن العشرين، وهي تحمل دلالات أكثر حصرا فيما يتعلّق بمجال التخصّص البحثيّ والعلميّ. وفي خصوص هذا التحوّل يقول إدوارد سعيد «إنّ احتمال أن يسمّي المستشرق نفسه مستشرقا اليوم أقلّ ممّا كان عليه في أي وقت آخر حتّى الحرب العالميّة الثانية تقريبا»[3].

---

(1) إدوارد سعيد، **الاستشراق**، المرجع المذكور، ص 40.

(2) المرجع نفسه، ص 74.

(3) م. ن، ، ص 83.

أمّا المؤشر الثاني فهو المتمثّل في تغيّر الظروف القديمة التي أنتجت الظّاهرة الاستشراقيّة وفي مقدّمتها انخفاض درجة الانخرام في موازين القوى الفكريّة والعلميّة، والتّراجع النّسبيّ الذي شهدته علاقة القوّة في التعامل التّقليدي للغرب مع الشرق، وهو ما يفضي موضوعيّا إلى تراجع الاستشراق بشكل طبيعي عندما يتولّى العرب والمسلمون زمام أمورهم بأنفسهم بحكم حركات التحرّر التي شهدتها بلدان الشرق. وهذا التحوّل في موازين القوى يستدعي حسب إدوارد سعيد ومن منظوره الخاص حول العلاقة بين السلطة والمعرفة «إعادة التفكير في مشكلة المعرفة والقوّة المعقّدة والمتشابكة بأكملها»[1].

تنضاف إلى المؤشّرين السّابقين ظواهر أخرى لا تقلّ دلالة على الانحسار الملحوظ الذي تشهده الظّاهرة الاستشراقيّة مقارنة بفترات ازدهارها السّابقة. ومن تلك الظّواهر ما يُشير إليه رضوان السيّد وهي قلّة البحوث والدّراسات الصّادرة عن الاستشراق منذ العقود الثلاثة الماضية وتراجع عدد العارفين بلغات الشرق من الدّارسين الغربيين والمستشرقين، وأيضا تضاؤل الاهتمام بتطوير معاهد الاستشراق وتناقص كراسي الأستاذية فيها[2].

وقد أدّى هذا الانحسار إلى فقدان المستشرقين الكلاسيكيّين صفتهم تلك الأصيلة فتزحزحوا عن كراسي الأستاذية بجامعاتهم ليتحوّلوا إلى «مستشارين وخبراء في مؤسّسات حكوميّة أو قريبة من الحكومة وصناعة القرار. أمّا الشبّان منهم فيعملون مخبرين صغارا وكتبة تقارير في إدارات الخارجيّة والحرب والشركات»[3]. وهذه الإدارات هي التي تموّل في الغالب البحوث التي ينجزها هؤلاء «الخبراء»، وتبعا لذلك فإنّ هذه البحوث لا تعدو أن تكون حسب كثير من الملاحظين والدّارسين مجرّد تقارير مخابراتيّة متسرّعة يتمّ إنجازها تحت الطلب.

وقد كان لهذا الوضع الجديد تأثير مباشر في منهجيّة الدّرس والبحث التي ينتهجها هؤلاء المستشرقون الجدد - إن جاز التّعبير - في التعامل مع الإسلام

(1) إدوارد سعيد، **الاستشراق**، المرجع المذكور، ص 57.

(2) انظر: رضوان السيّد، **ثقافة الاستشراق ومصائره وعلاقات الشرق بالغرب**، المرجع المذكور، ص ص 7-9.

(3) م. ن والصّفحات نفسها.

وقضاياه، ذلك أنّ عدم إتقان اللّغات الشرقيّة من جهة والهروب من التعمّق من جهة ثانية قد أدّى بهم إلى قراءة الإسلام المعاصر بإحدى طريقتين هما حسب توصيف رضوان السيّد دائما «إمّا أن يلجؤوا إلى الإحصاء والتّعداد في مجال الظواهر ثمّ يقفزون إلى النّتائج ذات الطّابع السيّاسي، وهي نتائج مُفترضة منذ البداية. وإمّا أن يلجؤوا إلى التاريخ مستعرضين قراءاتهم للمراجع الثانويّة لكلاسيكيّي المستشرقين توصّلا إلى النتائج نفسها»[1].

إنّ هذا الانزلاق الذي تشهده المؤسّسة الاستشراقيّة من مستوى الاستشراق بالمعنى الأكاديمي الكلاسيكي إلى المستوى الاستخباراتي هو حسب كثير من الدّارسين المهتمّين بالظّاهرة الاستشراقيّة من أقوى المؤشرات على أنّ «رحلة الاستشراق الطّويلة الصّعبة قد أشرفت على طور النّهاية»[2].

إنّ الحديث عن النّهاية الوشيكة للاستشراق لا تبرّره فقط جملة المؤشرات المذكورة، وإنّما هنالك فضلا عن ذلك أسباب مباشرة تقترن بجوهر الاستشراق من حيث بنيته الدّاخلية فكرا ومضمونا ومنهجا.

وفي هذا الخصوص تكاد تجمع الدّراسات المتّزنة المتابعة لتطوّر الظّاهرة الاستشراقيّة على وجود سببين أساسيّين، السبّب الأوّل يتمثّل في جمود المنهجيّة الاستشراقيّة الكلاسيكيّة وتخلّفها بالقياس إلى التطور الشديد الذي شهدته مناهج البحث العلمي المعاصرة. فهي كما هو معلوم منهجيّة قد هيمنت عليها النزعة الفيلولوجيّة والتاريخانيّة. وإذا كان صحيحا أنّ هذه النّزعة قد أنتجت مع الاستشراق الكلاسيكي ثمارا كثيرة ليس أقلّها قيمة تحقيق النّصوص ونشرها نشرا نقديّا، وأيضا تقديم العروض الشاملة حول حقب التاريخ والأحداث وحياة الأعلام، فإنّ الحقيقة التي ينبغي التنبيه إليها في مقابل ذلك هي أنّ حقل البحث العلمي قد شهد في الغرب تطوّرات هامّة إن لم نقل ثوريّة بفضل مناهج البحث المتجدّدة التي أنتجها حقل العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة والتي ما انفكّت جهود البحث فيها تتقدّم باطراد.

---

(1) رضوان السيّد، المرجع المذكور، ص ص 13-14.

(2) خليل أحمد خليل، **الاستشراق مشكلة معرفة أم مشكلة اعتراف بالآخر**، مرجع سابق، ص 55.

وإذا كان بعض المستشرقين المعاصرين يسعون إلى الاستفادة من هذه المناهج الجديدة فإنّ «كثرة من المستشرقين اليوم ما تزال تجمع وتجمع وتدقّق في الجزئيات وتبحث عن تاريخ وفيات بعض الأشخاص وتزدرد وتمضغ ما سبق «لجولد تسيهر» و«نولدكه» و«مرجليوث» أن مضغوه ولفظوه»[1]. بل إنّ ثلّة لا يُستهان بها من المستشرقين المعاصرين قد آثرت الرّجوع إلى الوراء تماما، أي إلى تطبيق المنهجيّة الدّيكارتيّة، بل إلى «ديكارتيّة بدائيّة» كما يقول رضوان السيّد، إلى طرق في نقد النصّ متأثرة بالدّراسات اللاّهوتيّة في علاقتها بالعهدين القديم والجديد، وأيضا إلى تاريخانيّة لا تختلف في شيء عن تاريخانيّي القرن التاسع عشر، وهي نزعة تبحث في البدايات سواء تعلّق الأمر بالحدث القرآني أو بمختلف العلوم الإسلاميّة. هذا الاتجاه في البحث ينطبق على كثير من مشاهير الاستشراق المعاصرين من أمثال «وانسبرو» (John Wansbrough) و«كوك» (Michael Cook) و«كرونه» (Patricia Crone) و«هاوتنج» (Gerald Hawting) و«تسيمرمان» (Tsimerman).

إنّ هذه النّزعيّة البحثيّة بملمحَيْها الدّيكارتي المشكّك والنّافي أحيانا وبملمحها التّاريخاني المستنسخ تُعتبر في تقدير رضوان السّيد دليلا إضافيّا على «المأزق المنهجي للاستشراق ويدعّم شكوك الذّاهبين إلى إفلاس هذا التخصّص ومصيره إلى التّواري والزّوال»[2].

أمّا السّبب الثاني فهو فقدان الاستشراق لخصوصيّته الأصليّة، مع العلم أنّ هذه الخصوصيّة هي بمثابة المرتكز الأساسي الذي يقوم عليه الاستشراق في تعامله مع الشرق وفق تصوّره الخاصّ. وتتمثل تلك الخصوصيّة في ملمحين بارزين، الملمح الأوّل هو أنّ التصّورات والتمثّلات الغربيّة والاستشراقيّة لعالم الشرق هي تصوّرات في جوهرها متخيّلة ليس لها ارتباط وثيق بالواقع والحقيقة بقدر ما لها من ارتباط بميول وهواجس وأحلام ومصالح شديدة التّمركز حول الذّات. أمّا الملمح الثاني من الخصوصيّة الاستشراقيّة فهو يتمثل في ما يجمع عليه نقّاد الاستشراق (أنور عبد الملك - إدوارد سعيد وغيرهما) من أنّ صور

(1) رضوان السيّد، المرجع المذكور، ص 9.
(2) م. ن، ص 10.

الشرق الإسلامي عند الدّارسين الغربيّين إنّما هي «تجلّيات للنّرجسيّة والمركزيّة الغربيّتين لا بدّ أن تزول في سياق عمليات التحرّر الجارية بعمق وعلى المدى الطويل في هذه العوالم الجغرافيّة والسّياسيّة المتغيّرة والنّاهضة»[1].

وممّا يؤكّد زوال هذه الخصوصيّة بملامحها التي أشرنا إلى أهمّها أنّ الاستشراق من حيث هو مؤسّسة قائمة الذّات ومتفرّدة قد أخذ في التحلّل والتشظي في شكل تخصّصات متعدّدة ومتنوّعة كالتّاريخ والسّوسيولوجيا والأنتروبولوجيا والاقتصاد والسّياسة.

غير أنّ حديث الدّارسين والنقّاد عن انحسار الاستشراق وسيره إلى الزّوال لا يعني حسب ما يرى إدوارد سعيد أنّ الظّاهرة الاستشراقيّة قد امّحت تماما من الوجود، ذلك أنّه إذا كان صحيحا أنّها قد تغيّرت في مظهرها وفي تسمياتها، فإنّها لا تزال قائمة من حيث الجوهر، «صحيح أنّ المصطلح «استشراق» بالمقارنة مع «الدّراسات الشرقيّة» أو «الدّراسات الإقليميّة» أقلّ تفضيلا اليوم لدى المتخصّصين لسببين اثنين : كونه غائما وعامّا إلى درجة مفرطة، وكونه يتضمّن الموقف التّنفيذي السّلطوي للاستعمار الأوروبّي في القرن التّاسع عشر وأوائل القرن العشرين. بيد أنّ الكتب ما تزال تكتب والمؤتمرات تعقد ومحرقها الرّئيسيّ «الشرق»، والسّلطة المرجعيّة فيها المستشرق في قناعه الجديد أو القديم»[2].

تشكّل المتخيّل : المراحل والمقوّمات، الثّوابت والمتغيّرات

المخيال (Imaginaire) أو المتخيّل مفهوم أنتجه الفكر الغربي ضمن سيرورة إبستيميّة تراكميّة متّصلة بإنتاج المعرفة وبمصادرها وأدوات إنتاجها ومناهج البحث فيها. وهي سيرورة كان منطلقها الأساسي إعادة النّظر في تلك المصادر ومراجعة الثوابت الكلاسيكيّة التي أنتجتها الرؤى الدّيكارتيّة والتجريبيّة والوضعيّة والعلمويّة، وهي رؤى تعتدّ اعتدادا كبيرا بالعقل وبالعقلانيّة وتقصي من دائرة اهتمامها كلّ ما له علاقة بالأسطورة وبالميثولوجيا وبالخيال (Imagination)

---

(1) رضوان السيّد، المرجع المذكور، ص 12.

(2) إدوارد سعيد، **الاستشراق**، المرجع المذكور، ص 38.

وبالصّورة والرّمز باعتبار أنّ المعرفة التي تنتجها هذه المسالك معرفة منقوصة أو موهومة أو باطلة بمقياس العقل والمنطق.

من هذا المنطلق فإنّه من المستحسن أن نعرّف المخيال انطلاقا من المهاد الأصلي الذي تخلّق فيه هذا المفهوم، وهو الثقافة الغربيّة. فقد جاء في المعاجم الفرنسيّة أنّ «المخيال يمكن تعريفه بطريقة موجزة بأنّه إنتاج للصّور والتمثّلات والرؤى التي يعبّر بها فرد أو جماعة عن طريقتها في تمثّل واقعها بخصوص الآخر والعالم»[1].

إنّ هذا التّعريف بالرّغم من صبغته الموجزة فعلا يُشير إلى أهمّ مقوّمات الخيال باعتباره أوّلا شكلا من أشكال العلاقة التي تربط الفرد أو الجماعة بالواقع وبالآخر والعالم، وباعتباره ثانيا إنتاجا فرديّا أو جماعيّا للصّور والتمثّلات الذهنيّة أو الخياليّة المعبّرة عن تلك العلاقة. ومن خلال ذلك يتجلّى الارتباط الإيتيمولوجي بين مفردات ثلاث بينها فروق في المعنى إلاّ أنّها تنتمي إلى حقل دلالي مشترك. وهذه المفردات هي على التّوالي «المخيال» (Imaginaire) و«الخيال» (Imagination) و«الصّورة» (Image).

وفي هذا السّياق نفسه تشير المعاجم الفرنسيّة إلى خاصية التعدّد الدّلالي التي تتميّز بها كلمة (Imaginaire) في استعمالها الوصفي، فتقدّم في هذا الخصوص أربعة عشر مرادفا (synonymes) لهذه اللّفظة هي على التّوالي :

(Chimérique – irréel – impossible – illusoire – fictif – faux – fabuleux – visionnaire – utopique – théorique – romanesque – onirique – mensonger – légendaire)

وهو ما يمكن ترجمته على التّوالي أيضا ووفق التّرتيب السّابق نفسه بـ: وهميّ – غير واقعيّ – مستحيل – مخادع – خيالي – باطل – خرافيّ – رؤيويّ – طوباوي – نظريّ – قصصيّ – حُلُميّ – كاذب – أسطوريّ.

---

(1) « L'Imaginaire peut-être défini sommairement comme la production des images, des représentations, des visions d'un individu ou d'un groupe, pour exprimer sa façon de concevoir sa réalité à l'altérité et au monde ».

ولا شكّ أنّ سياق الاستعمال ومقام التلفّظ هو الذي يتحدّد من خلاله كلّ معنى مقصود من بين هذه المعاني. كما أنّ الحقول المختلفة التي يتدخّل فيها المخيال تساهم في هذا التّدقيق. فالمخيال له في الأذهان ارتباط بالفنّ والأدب كما أنّه يتدخّل على الصعيد الفردي (Imaginaire personnel) في مجال الاستيهامات (fantasmes) وفي مجال الأحلام... ويتدخّل على الصّعيد الجماعي (Imaginaire collectif) في إنتاج الأساطير، ويستجيب أيضا للحاجة الملحّة لدى الجماعات في تجميع وتنضيد قيمها في إطار القصص المؤسّس للبدايات والنّهايات ليمثّل الكون من خلال عمليّة سرد متناغمة. كما أنّه ما من شكّ في أنّ هذه المعاني بمختلف الفويرقات القائمة بينها تتجمّع دلاليّا ضمن نفس المفهوم لتكسبه كثافة دلاليّة جامعة هي التي تُشعر بها كلمة «مخيال» (imaginaire) عندما يُتلفّظ بها أو تُكتب، فهي تشعر في آن بالخيالي والوهمي والخرافي والأسطوري والقصصيّ والحُلُميّ أي بما هو متّصل ومنفصل في ذات الوقت عن الواقع. ويمكن أن نضيف أيضا إلى قائمة الصّفات نفسها أيضا «الاستيهامي» (fantasmatique) أي ما له صلة بالاستيهامات. وسنرى لاحقا أنّ هذه الأبعاد الدّلاليّة المختلفة والمترابطة في آن واحد تجتمع كلّها بصدد الحديث عن المخيال الاستشراقي.

ولئن كان «المخيال» يختلف في المفهوم عن «الخيال» (Imagination)، فإنّ بين المفهومين علاقة، ذلك أن المخيال هو ثمرة الخيال سواء تعلّق الأمر بالفرد أو بالمجموعة أو بالمجتمع بأسره، فالخيال هو المنتج للصّور والتمثّلات والقصص والأساطير. وهو بهذا الاعتبار إنتاج منفصل عن الواقع بالمعنى المألوف ولكنّ صلته به ليست معدومة تماما باعتبار أنّ الخيال مهما جنّح فإنّه يستمدّ عناصره من الواقع غير أنّه يعيد تركيبها على نحو مخصوص في وحدات ذات دلالة.

من هذا المنطلق يعبّر «المخيال» عن الطّاقة التي يمتلكها الفكر سواء لدى الفرد أو الجماعة في تمثّل العالم من خلال شبكة من الصّور المترابطة التي تضفي على العالم معنى. وفي إشارة إلى هذه الطّاقة الخلاّقة يعتبر عالم الانتروبولوجيا «جلبار دوران» (Gilbert Durant) أنّ «المخيال» هو عبارة عن متحف لجميع الصّور سواء كانت هذه الصّور ماضية أو ممكنة أو منجزة أو مزمعا إنجازها[1].

---

(1) انظر في هذا الخصوص وحول المخيال بشكل عامّ:
Gilbert Durant, *L'imagination symbolique*, P.U.F, 4e éd., 1984.

ومن هذا المنظور الجماعي للمخيال (Imaginaire collectif)، فإنّ كل مجموعة بشريّة لها القدرة على تأسيس مخيالها الخاصّ بها. وانطلاقا من هذه الحقيقة فإنّ علماء الانتروبولوجيا يعتبرون المخيال الجمعي مؤسّسة اجتماعيّة قائمة الذّات[1]، وهذه المؤسّسة قابلة مثل المجتمع تماما للتّحقيب الزّماني، بحيث يمكن أن نتحدّث عن مخيال قروسطي، وآخر كلاسيكي، وثالث حديث...

تجدر الإشارة في هذا السّياق إلى أنّ «المخيال» أو المتخيّل (Imaginaire) مفهوم أصبح من النّاحيتين المعرفيّة والإجرائيّة يتصدّر واجهة البحث العلمي في حقل الإنسانيات. وقد ساهمت في بلورته الأبحاث الأنتروبولوجيّة وعلم التّاريخ الحديث وعلم الاجتماع. وقد تجلّى ذلك في أعمال عدد كبير من الدّارسين والعلماء الغربيّين، نذكر منهم بالخصوص «بيير بورديو» (Pierre Bourdieu) و«جورج بلانديه» (Georges Balandier)، و«جورج دوبي» (Georges Duby). والمشغل المشترك لدى هؤلاء جميعا هو لفت النّظر إلى أهميّة البعد الرّمزي في حياة الإنسان وفي إنتاج المعنى وتشكّل الثقافات بصورة عامّة، وذلك من منطلق الوعي والاقتناع بأنّ الإنسان لا تحرّكه فقط الحوافز الماديّة والمؤثرات الاقتصاديّة، وإنّما هو خاضع أيضا لفعل الصّور الخياليّة والتمثّلات الذهنيّة وكلّ ما له علاقة بالرّمز. ومعنى ذلك أن ما يسمّى «بالبنية الفوقيّة» (super-structure) في الفكر الماركسي التقليدي لم تعد نتيجة حتميّة آليّة ومباشرة «للبنية التحتيّة» (infra-structure)؛ بل إنّها أصبحت ضمن هذا الأفق الأنتروبولوجي الحديث تشكّل بذاتها وإلى جانب العوامل الماديّة قوّة مؤثّرة في الوعي والفكر والثقافة ومجريات التاريخ.

ويعتبر عالم الأنتروبولوجيا الفرنسي المعاصر «جيلبار دوران» (Gilbert Durant)[2] من أبرز الباحثين المختصّين في مجال المخيال، حتّى أنّ دارسيه

---

(1) Voir : Cornélius Castoriadis, *l'institution imaginaire de la société*, 1975.

(2) شغل منصب مدير مركز البحث في المخيال (Centre de recherche sur l'imaginaire) التّابع للمركز الوطني للبحث العلمي (C.N.R.S) بفرنسا. من أهمّ مؤلّفاته في هذا الحقل:

- *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Bordas, Paris, 1960
- *L'imagination symbolique*, Quadrige/P.U.F., 4ème éd. 1984 (1ère éd. 1964)

ويمكن أن نشير أيضا في هذا السّياق من اهتمام الفكر الغربي المعاصر بالمخيال إلى «**المجلّة** =

ونقّاده يشيدون بالدّور المهمّ الذي اضطلع به في ما يتعلّق «بإعادة تأهيل المخيال (La réhabilitation de l'imaginaire) في الفكر الغربي المعاصر.

توجّه «جيلبار دوران» في مقدّمة الطّبعة الرّابعة من كتابه «الخيال الرّمزي (l'imagination symbolique) إلى الجيل الجديد من الباحثين منبّها إيّاهم إلى ضرورة «ألاّ يكتفوا بالتّفسيرات المنقوصة الموروثة عن الرؤى الوضعيّة للقرن الماضي»[1].

ويبدو «جيلبار دوران» في جميع كتاباته طرفا مباشرا في النّزاع الذي كان قائما ولا يزال بين الرؤى الوضعيّة (Positivisme) بجميع تلويناتها والمنضوية كلّها تحت لواء النّزعة الإيكونوكلاستيّة[2] (iconoclaste) المعادية للصّورة بشكل عام، وبين الرّؤية الأنتروبولوجيّة الجديدة التي تؤصّل للعامل الرّمزي. وكما أسلفنا فإنّ «دوران» قد اضطلع بقسط كبير من مهمّة الدّفاع عن الصّورة والمخيال والرّمز بصورة أعمّ، وهو في هذا السيّاق يلاحظ أنّه بالرّغم من الهجمة التي شنّتها حضارة بأكملها (يقصد الفكر الغربي باتّجاهاته الوضعيّة والعلمويّة) على الرّمز، فإنّ الرّمز لا يزال بخير (se porte bien)، كما يقول؛ ومن ثمّ فإنّ التمشّي الفكري

=العالميّة للمخيال» (Revue internationale de l'imaginaire) ؛ تأسّست سنة 2008 على يدي عالم الاجتماع الفرنسي (Jean Duvignaud)، ويديرها الشريف خزندار. وهي مجلّة تعنى بالتّعريف بمختلف أوجه الإبداع في مختلف أنحاء العالم المعاصر.

وانظر أيضا أعمالا أخرى مثل:

- J. P. Sartre, *L'imaginaire*, Gallimard, Paris, 1940
- P. M. Schuhl, *L'imagination et le merveilleux*, Flammarion, Paris, 1969.
- H. Tuzet, *Le cosmos et l'imagination*, Corti, réed. 1988.
- L. Vax, *La séduction de l'étrange*, P.U.F., 1965 (réed. 1988).

(1)Gilbert Durand, *l'imaginaire symbolique*, Op.cit., p. 6.

(2) جاء في المعاجم الفرنسيّة حول كلمة (iconoclaste) ما يلي:

« Celui qui brise les images ou les statues, qui cherche à détruire les idées religieuses, les opinions reçues »

مع العلم بأنّ للصّورة علاقة إيتيمولوجيّة وثيقة بالمخيال، فقد ورد في تعريف المخيال في المعاجم الفرنسيّة ما يلي :

« Imaginaire, du Latin (imajinarius), de même sens dérivant de (imago), c.à.d. image »

الغربي المعاصر مطالب – سواء بإرادته أو بالرّغم عنه – بأن يأخذ بعين الاعتبار منهجيّا أهميّة العامل الرّمزي[1].

ويمضي «دوران» في التّأريخ لهذه النّزعة الإيكونوكلاستيّة، فيبيّن أنّ الاستخفاف بالرّموز في تاريخ الحضارة الغربيّة قد شهد تجليات عدّة، فتجسّم من خلال التيّار العلموي المنبثق عن الدّيكارتيّة (Cartésianisme). وفي هذا الخصوص ينقل «دوران» عن «بشلار» (G. Bachelard) موقفه القائل بأنّ محاور العلم والمخيال هي قبل كلّ شيء متعاكسة (inverses)، وأنّ العالم ينبغي له قبل كلّ شيء أن يطهّر (Laver) موضوع علمه بواسطة عمليّة تحليل نفسي موضوعي (une psychanalyse objective) من جميع الرّواسب (séquelles) الخدّاعة(perfides) للخيال المُحرّف (l'imagination déformatrice)[2].

وفي هذا السّياق يعتبر «دوران» أنّ الدّيكارتيّة قد ضمنت انتصار النّزعة الإيكونوكلاستيّة (Iconoclasme)، بما يعني انتصار العلامة (signe) على الرّمز (symbole).

وعلى امتداد قرنين من الزّمان شهد «الخيال» حملة من اللّعنات (anathème) العنيفة، وذلك من منطلق أنّ الكون ليس فقط قابلا للسّبر العلمي، وإنّما السّبر العلميّ هو وحده صاحب الأحقيّة الكاملة في مجال المعرفة.

ويذكّر «دوران» في هذا الخصوص بموقف «برنشفيك» (Brunschvicg) الذي يعتبر «الخيال» «خطيئة ضدّ الفكر»[3]؛ كما أنّ «آلان» (Alain) لم ير في الخيال سوى الطّفولة المضطربة للوعي[4]. أمّا الفيلسوف «جان بول سارتر» (J. P. Sartre) فهو لم يكتشف في «المخيال» سوى العدم (le néant) والوهم (objet fantôme) والفقر المدقع (pauvreté essentielle)[5].

---

(1) انظر: *Dictionnaire Usuel illustré*, Quillet – Flammarion, p. 18.

(2) دوران، المرجع المذكور، ص ص 23-24، والكلام ينقله "دوران" عن: G. Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique*

(3) المرجع السابق نفسه، ص 25، نقلا عن: Brunschvicg, *Héritage des mots Héritage d'idées*, p. 98.

(4) م. ن، والصّفحة نفسها، نقلا عن: Alain, *Préliminaires de la mythologie*, p 89.

(5) م. ن، والصّفحة نفسها، نقلا عن: P. Sarte, *l'imaginaire*, p.p. 82, 85, 91, 137.

في إطار ما أسماه النقّاد «بإعادة تأهيل المخيال»، يركّز «دوران» بشكل ملحوظ على أهميّة الصّورة ودورها الأساسي في تمثّل الواقع والأشياء ؛ فهو يرى أنّ الوعي أو الإدراك يمتلك طريقتين في تمثّل العالم، إحداهما مباشرة تبدو من خلالها الأشياء حاضرة أو ماثلة بذاتها في الذّهن، وذلك مثلما هي الحال في المشاهدة أو مجرّد الحسّ. والثانية غير مباشرة، وذلك عندما يتعذّر - لسبب أو لآخر - أن يكون الشيء بـ«لحمه وعظمه» في متناول الحسّ، وذلك عندما يتعلّق الأمر مثلا بذكريات طفولتنا أو بتخيّلاتنا لمشاهد كوكب المرّيخ أو بتمثّل العالم الأخروي ؛ ففي جميع تلك الحالات من الإدراك اللاّمباشر يمثل الشيء الغائب في وعينا من خلال «الصّورة» بالمعنى الواسع لهذه الكلمة[1].

هذه المرتبة الثانية اللاّمباشرة من إدراك العالم والأشياء هي التي تشرّع للحديث عن «خيال رمزيّ» (Imagination symbolique)، وذلك عندما يكون المدلول (signifié) غير قابل تماما للمثول الحسّي (présentable)، وعندما يكون الدالّ (signe) محيلا فقط على معنى لا على شيء محسوس.

ومن ثمّ فإنّ مجال الرّمزي هو اللاّ محسوس على اختلاف أشكاله كاللاّوعي واللاّمنظور أو الغيبي (métaphysique) والخارق أو اللاّواقعي (surréel). إنّ هذه الأشياء الغائبة أو التي يتعذّر إدراكها حسيّا ستصبح هي المواضيع المفضّلة للميتافيزيقا والفنّ والدّين والسّحر[2].

على هذا النّحو جاءت أبحاث «جيلبار دوران» ردّا مباشرا على النّزعة الإيكونوكلاستيّة التقليديّة المعادية للصّورة والرّمز، وعلى ما انبثق عن هذه النّزعة من تيارات وضعيّة وعلمويّة. وهي من ثمّ تؤسّس لرؤية جديدة تعتبر أنّ إنتاج المعنى ليس حكرا على العقل والعقلانيّة، وأنّ الرّوافد الرمزيّة المجمّعة في مفهوم «المخيال» لا تقلّ قيمة عمّا هو عقلاني أو ما يُعتبر كذلك.

خلال إحدى المحاورات مع الأكاديمي والمفكّر الجزائري محمّد أركون (ت2010)، طرح عليه محاوره السّؤال التالي : «هل يمكننا التحدّث عن وجود

(1) دوران، المرجع المذكور، ص ص 7-8.
(2) م.ن، ص 12.

معرفة علميّة عن الإسلام في الغرب أم بالأحرى عن وجود متخيّل غربي عن الإسلام»[1].

إنّ السّؤال المطروح بالصّيغة التي ورد بها يقيم علاقة تقابل وتضارب بين «معرفة علميّة»، وأخرى «متخّيلة»، وهو من هذا المنطلق ينمّ عن طرح مغلوط أو ساذج، أو لنقل هو طرح قد تجاوزته الرّؤى والأطروحات العلميّة والمعرفيّة الحديثة فيما يتعلّق بالمعرفة وإنتاجها ومصادر إنتاجها المعقّدة والمتشابكة ؛ ذلك أنّ هذا السّؤال لا يزال يراهن في حقل الإنسانيات على الثنائيات القديمة من قبيل «الحقيقة والخيال» و«الصحّة والبطلان» و«العقلاني واللاّعقلاني»، وهو من ثمّ يُشعر بأنّ المعرفة المتأتية من طريق المخيال إنّما هي حديث خرافة يتعارض رأسا مع المعرفة «العلميّة» أو المعتبرة كذلك. ولئن كان هذا التصوّر صحيحا من منطلق أنّ المعرفة العلميّة ينتجها العقل وأنّ المعارف التي ينتجها المخيال هي معارف تنبثق عن مصادر وقنوات أخرى غير عقلانيّة مثل الأسطورة والخيال والميثولوجيا والاستيهامات التي يفرزها اللاّوعي، فإنّ المقرّرات الجديدة التي أفضى إليها البحث العلميّ الحديث سواء في حقل التاريخ أو الاجتماع أو الأنتروبولوجيا وعلم الأسطورة جاءت لتؤكّد أنّ المصادر اللاّعقلانيّة ليست من قبيل الوهم ولا هي من «أساطير الأوّلين» المنزوعة من كلّ معنى ومن كلّ رمز، وأنّ المصادر العقلانيّة أو التي تعتبر كذلك ليست هي وحدها المحتكرة لإنتاج المعنى ومراكمة المعرفة، وإنّما أصبح للرّوافد الرّمزيّة بتفرّعاتها المختلفة والمتعدّدة دور أساسي وقسط كبير في هذا الإنتاج، وهو إنتاج يتألّف من جماعه ما اصطلح عليه بالرأسمال الرمزي للشعوب.

والحقيقة أن إجابة أركون على السّؤال قد جاءت على نحو ما سنرى لاحقا متجاوزة فعلا للطّرح التقليدي الذي يبطنه سؤال محاوره. فقد راح يجيب ضمن أفق معرفي يبدو من خلاله متأثّرا إلى حدّ بعيد بالمعطيات الأنتروبولوجيّة الحديثة حول المخيال ومتعلّقاته ومجالات تدخّله وسبل توظيفه في المقاربة والتّحليل.

---

(1) محمّد أركون، **الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد**، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار السّاقي، ط. 2، بيروت، 1992، ص ص 39-51.

يعرّف محمد أركون المخيال بقوله : «إنّ المخيال هو عبارة عن بنية أنتروبولوجيّة موجودة لدى كلّ الأشخاص وفي كلّ المجتمعات مهما اختلفت أشكاله وأنواعه بحسب التّاريخيّة والمشروطيّة الزمكانيّة»[1].

وهو تعريف لا يخرج عن الرّؤية الأنتروبولوجيّة التأسيسيّة التي دافع عنها «جيلبار دوران» على نحو ما رأينا سابقا، فالمخيال نوعان : فرديّ (Imaginaire personnel) وجماعي (Imaginaire collectif) وللمخيال تاريخيّة (Historicité) مشروطة بعاملي الزّمان والمكان، بمعنى أنّه بنية متحوّلة قابلة للتغيّر أو التطوّر كلّما توفّرت أسباب هذا التحوّل، ويمكن أيضا أن تشهد هذه البنية ثباتا واستقرارا فتحتفظ بكامل عناصرها أو ببعضها في شكل رواسب صلبة وعصيّة عن التحوّل والتّبدّل.

والمخيال حسب أركون يتشكّل عبر تراكمات تاريخيّة في الذّهن والذّاكرة الجماعيّة. ويتألّف من مجمل التّصورات والتمثّلات المنقولة بواسطة الثقافة. وهذه الثقافة تتغيّر قنواتها ووسائل نشرها وترويجها بمقتضى وجوه التطوّر التي تطرأ عليها، فقد كانت في الماضي تنتشر وتتعمّم شعبيا بواسطة الملاحم والشعر والخطاب الدّيني، وأصبحت اليوم تنتشر بواسطة وسائل أخرى جديدة كوسائل الإعلام (الرّاديو - التلفزيون - الانترنت - الصّحافة المكتوبة...) وبواسطة المؤسّسة التّعليميّة أيضا.

ووفق هذه الاعتبارات كلّها يتشكّل المخيال عند الأفراد والجماعات في علاقة وثيقة باللّغة المشتركة ويتدخّل هذا المخيال في التصوّرات والتمثّلات التي تحملها طبقة عن أخرى أو فئة عن أخرى أو أمّة عن أخرى أو مجموعة دينيّة عن أخرى، بحيث يمكن الحديث عن «متخيّل (مخيال) كاثوليكي ضدّ البروتستانت أو بروتستانتي ضدّ الكاثوليك، أو شيعي ضدّ السنّة، أو سنّي ضدّ الشيعة... إلخ. كلّ فئة تشكّل صورة محدّدة عن الفئة الأخرى. وترسخ هذه الصّورة بمرور الزّمن في الوعي الجماعي»[2].

---

(1) محمد أركون، **الفكر الإسلامي، قراءة علميّة**، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1987، ص 243.

(2) محمّد أركون، **أين هو الفكر الإسلامي المعاصر**؟ دار السّاقي، ط. 1، بيروت، 1993، هامش ص 12.

ومن خصائص المخيال أنّه قابل في كلّ حين للاستثارة والتّهييج، وذلك عندما يتمّ استغلاله في اللّحظات التّاريخيّة العصيبة لغايات إيديولوجيّة وسياسيّة، ومن هذا المنظور يبدو البعد العقدي والدّيني بما هو جزء أساسيّ من الأجزاء المشكّلة للمخيال أشدّ العناصر حساسيّة وأكثرها استدعاء في مثل تلك المناسبات، فـ«كثيرا ما يتهيّج النّاس وتخرج الجماهير إلى الشارع لمجرّد أنّ شخصا قد ضرب على وتر المخيال الجماعي أو عرف كيف يحرّك النّوابض الأساسيّة لهذا المخيال»[1]. ويمكن أن نستحضر في هذا الصدّد المخيال الذي حرّكه الإمام الخميني بشكل فاعل وحاسم إبّان الثورة الإيرانيّة سنة 1979.

أمّا في ما يتّصل بأمر العلاقة بين الغرب والشرق وبين المسيحيّة والإسلام، فيمكن أن نقول إنّ المخيال قد لعب دورا أساسيا ومباشرا في التّأثير على طبيعة تلك العلاقة، ذلك أنّ التشكّلات التي شهدها المخيال عبر تراكماته التاريخيّة سواء من قبل الغرب المسيحي تجاه الإسلام والمسلمين، أو من قبل هؤلاء تجاه أولئك قد ساهمت بقسط كبير في خلق ازدواجيّة بين الإسلام والمسيحيّة تقوم في جوهرها على قدر كبير من الوهم، ذلك أنّ الدّيانتين تنتسبان إلى أرضيّة عقائديّة مشتركة وهي ما يُسمّيه أركون بـ«مجتمعات الكتاب». وهما تشتركان في ترسيخ حقيقة واحدة في الأذهان والضّمائر حول مفهوم الله والطّرق المؤدّية إلى تحقيق النّجاة والخلاص.

هذه الازدواجيّة قد أنتجت مخيالا غربيّا خصيبا تجاه الإسلام، كما أنتجت في المقابل مخيالا إسلاميّا شديد الخصوبة أيضا تجاه الغرب. ولا يزال هذا المخيال يفعل فعله إلى اليوم سواء من قبل الغرب أو من خلال ردود الفعل الإسلاميّة.

ويرى أركون أنّ المناقشات والمماحكات ذات الطّابع الانفعالي والعاطفي الحادّ بين الطّرفين الغربي والإسلامي في العصر الحديث وبدءا من خمسينات القرن العشرين قد ساهمت إلى حدّ بعيد في إنعاش المتخيّل الغربي حول الإسلام وتغذيته. وقد توالت خلال هذه الحقبة أحداث كبرى كان لها أثر كبير في إذكاء تلك المناقشات، وفي مقدّمة تلك الأحداث حركات التحرّر الوطني، ومنها حرب

---

(1) محمّد أركون، **أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟** المرجع المذكور ص 12.

التحرير الجزائريّة. وقد نتجت عن ذلك صراعات حادّة ليس فقط بصدد الإسلام وإنّما أيضا بصدد العالم العربي بشكل عامّ وبصدد الثقافة العربيّة. وقد تمّ كلّ ذلك في سياق النّاصريّة وانبثاق العالم الثالث في مؤتمر «باندونغ». ومن كبريات الأحداث أيضا ما يتّصل بالصّراع مع الصّهيونيّة بصدد قيام الدّولة الإسرائيليّة والقضيّة الفلسطينيّة.

ويعتبر محمّد أركون أنّ تلك النّزاعات والمماحكات الجداليّة غير منفصلة عن النّزاع الدّيني والسيّاسي القديم بين المسيحيّة والإسلام والذي تعود جذوره إلى القرون الوسطى.

ينضاف إلى ما سبق ذكره من أحداث عامل آخر هو الثورة الإيرانيّة (سنة 1979) ووصول الخميني إلى السّلطة ونجاح الإسلام السّياسي في نسخته الشيعيّة. وقد كان لهذا الحدث المتميّز صدى كبير في الغرب وفي الولايات المتّحدة الأميركيّة، فمن نافل القول أنّ الثورة الإيرانيّة قد مسّت بشكل مباشر المصالح الأوروبيّة والأميركيّة في الشرق الأوسط. وكانت ردود الفعل التي أثارتها تفعل فعلها في إنعاش المتخيّل الغربي السّلبي حول الإسلام وفي تضخيمه.

كما أنّ الحركات الإسلاميّة على اختلاف توجّهاتها وأساليبها الفكريّة والنّضاليّة قد لعبت ولا تزال دورا مهمّا في إذكاء المتخيّل الغربي وذلك من خلال خطابها الذي «يفرض الصّورة الجبّارة لإسلام مشترك وأبديّ وخالد يمثّل نموذج العمل التّاريخي الأعلى والمثالي الهادف إلى تخليص العالم من النّموذج الغربي والامبريالي المادّي»[1]. وكان من نتائج ذلك في مستوى الموقف الغربي أنّ وسائل الإعلام هناك «تنقل المتخيّل الإسلامي المعاصر وتدمجه داخل الخطاب الخاصّ بالمتخيّل الاجتماعي لبلدان الغرب»[2].

ويعزو أركون هذا النّزاع والتّصادم بين المخيالين الإسلامي والغربي إلى غلبة الطّفرات الوجدانيّة والانفعالات العاطفيّة وغياب الرؤى الفكريّة والنقديّة المتّزنة لدى الفريقين معا، يقول في هذا الخصوص : «نلاحظ أنّ الوظيفة النّقديّة أو

---

(1) محمّد أركون، **الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد**، المرجع المذكور، ص 40.
(2) المرجع نفسه، ص 41.

الممارسة النقديّة للفكر غائبة لدى كلا الطّرفين الغربي والإسلامي. وبالتّالي فإنّ ساحة التصوّرات تصبح مفتوحة وحرّة من أجل تصادم كلا المخيالين المثارين والمهيّجين بواسطة الأحكام المسبقة وأنواع الخلط المتراكمة لدى كلّ واحد منهما تجاه الآخر»[1].

الأفكار المسبقة والجهل بالحقائق الواقعيّة وما ينتج عن ذلك من أشكال اللّبس والخلط في غياب الحسّ النقدي المرهف، هي أسباب وعوامل لا تزال تفعل فعلها في تشكيل المخيال الغربي تجاه جغرافيا العرب والأفارقة وثقافاتهم إلى يوم النّاس هذا. وأفضل مثال على ذلك التقارير التي تصدرها بفرنسا مثلا «مراكز التوثيق والإعلام حول التّضامن الدّولي والتنمية» (Ritimo). وهي مراكز مخصّصة لاستقبال المتطوّعين من الشباب الفرنسي الذين يرغبون في السّفر إلى بلدان الجنوب لتقديم المساعدات الميدانيّة. تكشف تلك التقارير أنّ هؤلاء الشباب لا يزالون بالرّغم من التطوّر الذي طرأ على التصوّرات والتمثّلات التي يحملونها عن تلك البلدان، واقعين تحت تأثير الكثير من «الكليشيهات» الموروثة عن الماضي الكولونيالي[2]. يطرق الشاب من هؤلاء باب أحد تلك المراكز للحصول على «دليل الاستعمال» (le mode d'emploi) الذي يوفّر له جميع «الكليشيهات» (les clichés) المطلوبة للسّفر إلى أحد بلدان الجنوب. وكثيرا ما تكون هذه الوضعيّة الكاريكاتوريّة (situation caricaturale) مناسبة لتبادل الأفكار مع المسؤول عن المركز بصدد مؤهّلات الشاب ورغباته وأيضا تصوّراته المسبقة حول البلد المرغوب في السّفر إليه، فيتبيّن «فعلا أنّ جملة من التصوّرات التي يحملها الشباب حول البلدان النّامية والعمل الإنساني شديدة التّعبير عن طبيعة مخيال جماعي أكثر اتّساعا»[3].

---

(1) محمّد أركون، **الفكر الإسلامي**، نقد واجتهاد، المرجع المذكور، ص 41 .

(2) انظر في هذا الخصوص:
Altermondes, revue trimestrielle de solidarité internationale, Article : *Quel imaginaire collectif?* par : David Delhommeau, w. w. altermondes. Org/spip.php. article 520.

(3) المرجع نفسه.

إنّ «الكليشيهات» التي يقوم عليها هذا المخيال هي «كليشيهات» يختلط فـ
ودون تمييز الفقر المدقع وسوء التّغذية ؛ ولكن أيضا المشاهد الطّبيعيّة الخار
والإكزوتيّة (exotiques). وهي «كليشيهات» تعمل على تقويتها المعالجا
الإعلاميّة في حالات الأزمات.

وكثيرا ما تتردّد على لسان هؤلاء الشباب العبارات الجاهزة نفسها من قبـ
«أريد أن أحمل معي أدوية وكتبا». وبصدد أفريقيا بصفة خاصّة فإنّ الدّافع
المبرّر الإنساني ينطلق من الفكرة الشائعة حول هذه القارّة التي هي في حا
أكيدة إلى بلدان الشمال لأنّها لا تمتلك الموارد التي تمكّن من النموّ والتطوّ
ويعلّق صاحب التّقرير على هذه التصوّرات بقوله : «إنّ علاقة فرنسا الاستعمار
بالبلدان الافريقيّة هي التي قدّت مخيالنا الجماعي. وفعلا فإنّ الاستعمار قد و
تبريره خاصّة بالمبدإ الإنساني الذي يزعم جلب الحضارة إلى شعوب بدا
وجاهلة. ومن ثمّ مستوجبة للأنسنة»[1]، فعندما يقصد أحد الشبّان الفرنسيّ
مركز التوثيق «بمنبيلييه» (Montpellier) ليقول «إنّني أرغب في تعليم الأفارقة
البستنة لكي يقتاتوا»، فإنّ في ذلك دليلا قويّا على أنّ الرّؤية الكولونياليّة القدي
لا تزال مؤثّرة في الأذهان باعتبارها جزءا لا يتجزّأ من المخيال الجمعي الغر
تجاه بلدان الجنوب.

ويذهب «جيل فاغيت» (Gilles Faguet) المسؤول عن التوثيق بمركز التوث
بباريس إلى أنّ «الأنترنت» قد أصبح يساهم في تقديم تصوّرات أوضح وأد
وذلك بفضل المعلومات والتوجيهات التي يقدّمها إلى الشباب الفرنسي الرّاغ
في الانخراط في حركة «التضامن العالمي». وهو إلى جانب ذلك يقدّم رؤ
النّقديّة وموقفه من رواسب المخيال الغربي القديم لدى هؤلاء الشباب، فير
أنّ هنالك نزوعا إلى سوء تقدير إمكانيات الشعوب الافريقيّة، في حين أنّها الأ
تسلّحا لمقاومة مظاهر الخلل في بلدانها، وهو يعتبر أنّ «بعض البلدان ليسـ
في حاجة إلى كفاءاتنا، لأنّ في متناول أيديها مهندسين وأطباء ومختصّين

(1) Altermondes، المرجع المذكور.

الإعلاميّة... وإنّ الصّعوبة تتمثّل في تحديد المجال الذي يمكن للشاب أن يقدّم فيه المساعدة بحسب رغباته وكفاءاته»[1].

ويختم «جيل فاغيت» تقريره بقوله : «إنّ بناء مخيال جديد حول الجنوب لا يزال ساحة بناء».

ما من باحث درس الظّاهرة الاستشراقيّة سواء في تجلّياتها الحديثة (ق 19 وق 20) أو في جذورها القديمة، من خلال عمليّة حفريّة عميقة الغور مثل الأكاديمي والمفكّر الفلسطيني إدوارد سعيد (ت 2003) وذلك في كتابه الموسوم بـ«الاستشراق، المعرفة، السّلطة، الإنشاء».

فمن خلال الحفر في الاستشراق سعى إدوارد سعيد إلى إبراز الخصائص الجوهريّة التي يقوم عليها تمثّل الشرق والتعاطي معه في أبعاده الثقافيّة والحضاريّة. وهي خصائص جمعها إدوارد سعيد بنيويّا في جملة من المفاهيم الأساسيّة لعلّ من أهمّها مفهوم «الشرقنة»، وهو مفهوم يستقطب أهمّ السمّات التي تتميّز بها المعرفة الغربيّة للشرق باعتبارها أوّلا معرفة نصيّة في جوهرها أي أنّه يتمّ تحصيلها بشكل متوارث من الكتب والمخطوطات. وتتمثّل «شرقنة» هذه المعرفة في أنّها تستمدّ عناصرها ممّا أراده لها المستشرق أن تكون أكثر ممّا هي عليه في الحقيقة والواقع. وهي قد ظلّت على هذه الشاكلة نفسها أو تكاد. وباعتبارها ثانيا تستند إلى جغرافيا أوروبيّة متخيّلة تجعل العالم قسمين أحدهما أوروبيّ قويّ وفصيح والثاني آسيويّ ضعيف مهزوم ونَاءٍ، وهي بمقتضى هذه السّمة تغلب عليها الإسقاطات الذّاتيّة. أمّا الاعتبار الثالث فلأنّها معرفة تنطلق من علاقة مختلّة التّوازن أصلا، إذ هي محكومة بالمركزيّة الغربيّة، ومن ثمّ مصطبغة بطابع السّلطة وإرادة التسلّط، فالقويّ هو الذي يفصح عن الضّعيف ويمثّله. وهذا التمثيل هو بمثابة الحقّ المكتسب للقويّ، بل إنّه يدخل ضمن أبسط واجباته الحضاريّة. ويعتبر إدوارد سعيد أنّ جميع الكتابات الاستشراقيّة دون استثناء تبدو متأثّرة من حيث صبغتها العامّة والمشتركة بتلك الخصائص المذكورة أي الإحساس بالمركزيّة الغربيّة والإسقاطات الذّاتيّة والأفكار العامّة المحمولة عن

---

(1) Altermondes، المرجع المذكور.

الشرق. فهو يقول في هذا الخصوص : «إنّ الاكتناه التخيّلي للأشياء الشرقيّة كان يقوم بصورة حصريّة نوعا على وعي غربيّ ذي سيادة برز من مركزيّته التي لم يكن ثمّة ما يتحدّاها في عالم شرقيّ، أوّلا تبعا لأفكار عامّة حول هويّة من كان شرقيّا، ثمّ تبعا لمنطق مفصّل ليس محكوما ببساطة بالواقع التجريبي بل بمجموعة من الرّغبات والمقموعات والاستثمارات والإسقاطات»[1].

ويلاحظ إدوارد سعيد في هذا الخصوص أنّه إذا كانت الأمانة تقتضي الإشارة إلى أعمال استشراقيّة تنطلق من «البحث الأصيل» مثل أعمال «سلفستر دوساسي» (Silvestre de Sacy) و«إدوارد لين» (Edward Layne)، فإنّه ينبغي التّنبيه أيضا إلى أنّ أعمال «رينان» (Ernest Renan) بما تحمله من أفكار عنصريّة عرقيّة هي أيضا تنطلق من الحافز نفسه[2].

وينتهي المطاف بإدوارد سعيد وهو يتحدّث عن المركزيّة الغربيّة وعن السّلطة والتسلّط إلى استدعاء المقصد الأساسي الفاعل في العلاقة بين الاستشراق والشرق وهو المقصد السّياسي «إنّ فكرتي هي أنّ الاهتمام الأوروبّي ثمّ الأمريكي بالشرق كان سياسيّا»[3].

المفهوم الثاني البنيويّ والأساسيّ الذي يستنبطه إدوارد سعيد من قراءته الحفريّة في الاستشراق هو ما يسمّيه بمفهوم «الخارجيّة»؛ والذي يعنيه بهذا المفهوم هو أنّ المستشرق يظلّ في تعاطيه مع الشرق قائما خارجه بالاعتبارين الوجودي والأخلاقي، فهو في ما يكتب عن الشرق يبدو «غير معنيّ به إلاّ بوصفه السّبب الأوّل لما يقوله»[4]. وعلى هذا الأساس فإنّ الاستشراق كان في نظر إدوارد سعيد مستجيبا للثقافة التي أنتجته أكثر ممّا كان مستجيبا لموضوعه المزعوم. وهو يمارس علاقته بالشرق من منطلق الوصاية أي من اعتبار أنّ الشرق أحطّ منزلة من الغرب، ومن ثمّ فإنّه في حاجة أكيدة إلى دراسة تصحيحيّة من قبله.

---

(1) إدوارد سعيد، **الاستشراق**، المرجع المذكور، ص 42.
(2) المرجع نفسه، ص 43.
(3) م. ن، ص 46.
(4) م. ن، ص 54.

إنّ جميع التصوّرات السّابقة بخلفياتها النّفسيّة والثقافيّة والسياسيّة أنتجت مخيالا استشراقيّا وغربيّا تجاه الشرق يقوم على تقسيمات نمطيّة صارمة تحكمها علاقة القوّة من جهة ودعوى امتلاك الحقيقة العلميّة من جهة ثانية. وتنطلق تلك التّقسيمات من رؤية جوهرانيّة للشعوب والأعراق، وبمقتضى هذه الرّؤية يتمّ الحكم على حضارات الشعوب الشرقيّة وثقافاتها بحسب خصائصها العرقيّة. وهي خصائص تبدو في نظر الاستشراق بمثابة الجوهر الثابت، ومن ثمّ فإنّ تلك الشعوب غير قابلة للتطوّر ثقافيّا وحضاريّا بواسطة إمكانياتها الذاتيّة، ولذلك فهي في حاجة دائمة إلى الرّعاية والعناية. ويستشهد إدوارد سعيد في هذا الخصوص بالأنموذج المصري وبالخطاب الذي كرّسه «اللّورد كرومر» ممثّل انكلترا في مصر بين سنتي 1882 و1907.

يقول «كرومر» من ضمن ما يقول عن الحالة المصريّة : «قال لي سير «ألفرد لايل» مرّة : إنّ الدقّة كريهة بالنّسبة إلى العقل الشرقي. وعلى كلّ إنسان أنجلو -هندي أن يتذكّر هذا المبدأ الأساسيّ. والافتقار إلى الدقّة الذي يتحلّل بسهولة ليصبح انعداما للحقيقة، هو في الواقع الخصيصة الرّئيسيّة للعقل الشرقي. الأوروبيّ ذو محاكمة عقليّة دقيقة وتقريره للحقائق خال من أيّ التباس. وهو منطقيّ مطبوع رغم أنّه قد لا يكون درس المنطق. وهو بطبعه شاكّ ويتطلّب البرهان قبل أن يستطيع قبول حقيقة أيّ مقوله. ويعمل ذكاؤه المدرّب مثل آلة ميكانيكيّة، أمّا عقل الشرقي فهو على النّقيض مثل شوارع مدنه الجميلة صوريّا، يفتقر بشكل بارز إلى التّناظر. ومحاكمته العقليّة من طبيعة مهلهلة إلى أقصى درجة. ورغم أنّ العرب القدامى قد اكتسبوا بدرجة أعلى نسبيّا علم الجدليّة (الدّيالكتيك) فإنّ أحفادهم يعانون بشكل لا مثيل له من ضعف ملكة المنطق، وغالبا ما يعجزون عن استخراج أكثر الاستنتاجات وضوحا من أبسط المقدّمات التي يعترفون بصحّتها بدءا»[1].

ويجدر التّنبيه إلى أنّ «كرومر» يعتمد في ما قرّره عن طبائع الشرقيّ على ملاحظاته الخاصّة ولكن أيضا على أعمال المستشرقين، فهو لا ينفكّ يستشهد

(1) إدوارد سعيد، **الاستشراق**، المرجع المذكور، ص ص 69-70.

بكتابات مستشرقين «ثقاة» ومن بينهم المستشرق الفرنسي «أرنست رينان المعروف بآرائه العنصريّة تجاه العرب والمسلمين[1].

من الواضح البيّن أنّ كلام «كرومر» السّابق ينبع من منطق قوامه رؤية جوهرانيّ للأعراق يتفوّق فيها الشخص الأوروبي على الشرقي من حيث العقل ودرج الذّكاء والفطنة والتّمييز. وإذا كان الشرقي أقلّ منزلة من الأوروبيّ من حيث مؤهّلاته العقليّة والفكريّة فإنّ ذلك راجع بالضّرورة إلى طبيعة متأصّلة فيه بحكم الانتماء العرقي، ومن ثمّ فهو محكوم عليه بأن يظلّ في المنزلة نفسها وألاّ يتطوّر

والخلاصة التي يخرج بها إدوارد سعيد هي أنّ مثل هذا الخطاب يبرّ للاستعمار والسّيطرة والاستغلال. وهكذا تتجمّع في الاستشراق أضلاع ثلاث مترابطة ترابطا عضويّا هي المعرفة والسّلطة والإنشاء. وهو المعنى الذي عبّر عن كمال أبو ديب بقوله «الغرب تصوّر الشرق ودرسه تصوّرا استعماريّا عرقيّا فوقيّ متجذّرا في القوّة واتّحاد القوّة بالمعرفة والإنشاء الذي ولّده ذلك كلّه»[2].

وسنرى في سياقات لاحقة كيف أنّ اقتران المعرفة بالرّغبة في التسلّط هو من الثّوابت القديمة التي ارتبطت بالاستشراق منذ القرون الوسطى. سنرى ذلك بصدد الحديث عن «أعمال دَيْرِ كلوني» التي أنجزت على يدي الرّاهب «بطرس المبجّل» بفرنسا في القرن الثاني عشر الميلادي، وهي إحدى اللّحظات الأساسيّ في تاريخ الاستشراق وفي تشكّل المخيال الاستشراقي في علاقته بالإسلام دي وثقافة.

وإذا كانت التّقسيمات النّمطيّة التي درج عليها الاستشراق من شأنها أن تُفضي إلى خلق قطيعة بين الشرق والغرب بل بين أجزاء الإنسانيّة بشكل أعمّ، فإنه حسب إدوارد سعيد دائما قد تفاقمت وازدادت حدّتها في العصر الحديث، وذلك بتأثير من وسائل الإعلام الحديثة وبتأثير أيضا من مسحة التّسييس التي أصبحت طاغية على التصوّرات الأوروبيّة للعربي وللإسلام.

---

(1) صرّح "رينان" بأفكاره العنصريّة في محاضرة له ألقاها بجامعة السوربون في أواخر القرن التاسع عشر حول الإسلام والعلم. وقد ردّ عليه في تلك الآونة الشيخ جمال الدّين الأفغاني وكذلك الشيخ الإمام محمّد عبده في كتاب له بعنوان **الإسلام والنّصرانيّة بين العلم والمدنيّة**.

(2) من مقدّمة ترجمته لكتاب **الاستشراق**، ص 6.

ويرجع إدوارد سعيد هذا الطابع التّسييسي إلى ثلاثة عوامل أساسيّة هي أوّلا الموقف الغربي المعادي للعرب وللإسلام والذي يجد صداه مباشرة في تاريخ الاستشراق. وهي ثانيا وفي ما يتعلّق بالعصر الحديث الصّراع العربي الإسرائيليّ وتأثير ذلك على اليهود الأمريكان. وهي ثالثا غياب الأرضيّة أو الأُطر الثقافيّة التي تمكّن من إجراء مناقشات هادئة وخالية من كلّ شبوب عاطفي[1].

الجذور القديمة لنشأة المتخيّل الاستشراقي والغربي حول الإسلام

إنّ الكلام السّابق الذي ذكرناه حول المخيال الأوروبي المعاصر والذي تحمله فئات عريضة من شباب تلك البلدان حول شعوب القارّة الافريقية بما في ذلك العرب والمسلمون والذي لا يزال مثقلا بالكثير من الرّواسب الموروثة عن الفترة الاستعماريّة، هو من قبيل «وشهد شاهد من أهلها». ولكنّ المطّلع على تاريخ العلاقة بين الغرب والشرق وعلى أطوار تلك العلاقة يتبيّن أنّ جذور هذا المخيال ضاربة في القدم، وهي أبعد غورا في التّاريخ من عهود الاستعمار، إذ هي تعود في حقيقة الأمر إلى اللّحظات الأولى من انبثاق الحدث الإسلامي وإلى ما شاب تاريخ العلاقة بين المسيحيّة والإسلام من توتّرات تواصلت مع مرور الزّمن ولا تزال آثارها أو مظاهر منها راسخة إلى اليوم. ولعلّ محمّد أركون لا يجانب الحقيقة عندما يؤكّد أن هذا المتخيّل يرتبط من حيث تشكّله التّاريخي بالرّهان الأكبر الذي كان يحرّك الصّراع الدّائر في الفضاء المتوسّطي منذ ظهور الإسلام بين عامي 610 هـ و632 هـ. ويتمثّل هذا الصّراع حسب رأيه في «التّنافس المستمرّ الذي لم يتمّ تجاوزه أبدا بين الطّوائف الكبرى الثلاث: اليهوديّة والمسيحيّة والإسلاميّة»[2]، والهدف المحرّك لهذا الصّراع حسب أركون دائما «هو السّيطرة على الرأسمال الرّمزي وتسيير شؤونه أو احتكار إدارته من قبل كل طرف»[3].

---

(1) انظر: إدوارد سعيد، **الاستشراق**، ص 59؛ وانظر في ما يتعلّق بأثر وسائل الاتّصال الحديثة في المتخيّل الأوروبيّ والاستشراقي تجاه الإسلام: إدوارد سعيد، **تغطية الإسلام**، ترجمة سميرة نعيم الخوري، مؤسّسة الأبحاث العربيّة، ط. 1، بيروت، 1983، (الطبعة الأولى الانجليزيّة، سنة 1981).

(2) محمّد أركون، **الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد**، المرجع المذكور، ص 41.

(3) م. ن والصّفحة نفسها.

لا شكّ أنّ الرّجوع إلى هذه الجذور القديمة لتشكّل المخيال الغربي والاستشراقي تجاه الإسلام دينا وحضارة وثقافة هو أمر ضروريّ لفهم التوتّرات التي لا تزال قائمة بين الغرب والشرق. وتجنّبا للانسياق في سرد التفاصيل التّاريخيّة فإنّنا سنكتفي في السّياقات اللاحقة من هذا العرض باستحضار بعض الملامح أو اللّحظات النّموذجيّة التي تكتسي دلالات مهّمة ورمزيّة خاصّة في ما يتعلّق بالمقوّمات الأساسيّة المكوّنة للمخيال الاستشراقي حول الإسلام والمسلمين والظروف التي حفّت بهذا التّكوين.

تعود بدايات تشكّل المخيال الاستشراقي إلى اللّحظات الأولى من انبثاق الحدث الإسلامي وشروع المسلمين في توسيع رقعة الإسلام خارج حدود الجزيرة العربيّة. وقد استمدّ هذا المخيال عناصره الأولى من موقف الكنيسة المسيحيّة تجاه الإسلام من حيث هو وبسبب تغلغله على حساب المسيحيّة في المناطق والأقاليم التي استوطنت فيها داخل الامبراطوريّة الرّومانيّة.

لقد رأت الكنيسة في الفتح الإسلامي شكلا من أشكال «الغزو البربري» واعتبرته عملا عدوانيّا عربيّا. ومن خلال هذا النّوع من الانفعالات والانطباعات تشكّلت التصوّرات المسيحيّة حول الإسلام والمسلمين على امتداد القرون الوسطى. ومن ثمّ كانت صورة الإسلام خاضعة للمتخيّل المسيحي أكثر ممّا هي منطبقة على الحقيقة والواقع، فقد كان لعاملي التعصّب الدّيني والجهل بالكثير من حقائق الإسلام أثر كبير في تشكيل هذا المتخيّل.

ولئن شهدت صورة الإسلام في المخيال الغربي المسيحيّ بعض المتغيّرات خلال بعض الفترات من تاريخ العلاقة بين الغرب المسيحيّ والشرق الإسلامي منذ القدم ووصولا إلى اللّحظة المعاصرة، فإنّ الملاحظ هو أنّ الصّورة قد احتفظت بالكثير من الثوابت الموروثة عن القرون الوسطى. وهي ثوابت لا تزال تطفو على سطح الأحداث من حين لآخر إلى اليوم، ففي تاريخ غير بعيد هاجم زعيم الحزب القومي البريطاني «نيك غريفين» الإسلام خلال مشاركته في برنامج «وقت للأسئلة» على القناة الأولى بتلفزيون «البي بي سي»، ومن ضمن ما قال في حقّ الإسلام : «إن للإسلام بعض الجوانب الإيجابيّة، فهو مثلا ما كان يسمح بآنفلات المصارف، لكنّه لا يتناسب مع القيم البريطانيّة مثل حريّة التّعبير

والدّيمقراطيّة والمساواة بين المرأة والرّجل». ووصف في نفس المقابلة الإسلام بأنّه «دين عدوانيّ شرّير»[1].

هذه الصّورة أو هذه الرؤية الفكريّة نشأت منذ القرون الأولى من تاريخ الاحتكاك بين الإسلام والمسيحيّة وتوسّعت خلال القرنين الثالث عشر والرّابع عشر الميلاديّين لتمتدّ حتّى القرن الثامن عشر ثمّ العصر الاستعماري، بل وحتّى اللّحظة المعاصرة.

يقسّم الباحث اليوغسلافي أحمد سمايلوفيتش اتجاهات الاستشراق في التّعاطي مع الإسلام إلى اتجاهين كبيرين من النّاحية التّاريخيّة[2]، أوّلهما «الاتّجاه العقدي»، وهو اتجاه ينبعث فيه الموقف الغربي المسيحي من مشاعر الخوف أمام المدّ الإسلامي والعمل على محاولة صدّه ثمّ ضربه. وكان رجال الكنيسة واللاّهوت والمبشّرون هم رواد الاستشراق في هذا الاتّجاه. وقد انبثق هذا الموقف منذ عصر يوحنّا الدّمشقي (ق 2 هـ) مرورا بظاهرة «شهداء قرطبة»[3]، ثمّ تجلّى في أشدّ مظاهره عنفا خلال الحملات الصّليبيّة على بلاد المشرق. أمّا الثاني فهو «الاتّجاه العلميّ»، وهو اتّجاه تجلّت من خلاله محاولة الاستشراق والغرب الاقتراب من فهم الإسلام والفكر الإسلامي عموما. ولم يظهر هذا الاتّجاه سوى في الحقب الأخيرة.

والحقيقة أنّ هذا التّقسيم وإن بدا سليما من حيث التّصنيف العامّ للمواقف الاستشراقيّة والغربيّة من الإسلام، إذ هي تتراوح فعلا بين العداء المطلق ومحاولة التعاطف والفهم، فإنّه لا يمكن ان ينطبق بمثل هذه الصّرامة على الفترات التّاريخيّة المختلفة التي شهدتها علاقة الغرب المسيحي بالشرق الإسلامي، ذلك أنّ الفترة الواحدة قد تتولّد خلالها مواقف متفاوتة أو متناقضة، فرديّة أو جماعيّة. والدّليل على ذلك أنّ الموقف الغربي من الإسلام هو موقف غير متجانس بالمرّة، وقد ظلّ

---

(1) جريدة **الصّريح** التّونسيّة، بتاريخ 29/ 09/ 2009، ص 19.

(2) انظر : أحمد سمايلوفيتش، **فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر**، دار المعارف، مصر 1980.

(3) سنتوقّف لاحقا عند هذه الظّاهرة باعتبارها إحدى اللّحظات الأساسيّة في تشكّل المخيال الاستشراقي.

على هذه الشاكلة إلى اليوم، وهو بالرّغم من تطوّره الملحوظ لا يزال مُثقلا بالكثير من الثّوابت القديمة التي تعود إلى مشاعر القرون الوسطى المسيحيّة، ذلك أنّ نسبة لا يستهان بها من الكتابات الاستشراقيّة في حقل الإسلاميات لا تزال متأثّرة بالمواقف اللاّهوتيّة الصّادرة عن آباء الكنيسة المسيحيّة.

منذ أن ظهر الإسلام تشكّلت له صورة في المخيال المسيحي[1] ذات بعدين أحدهما عقديّ والثاني إيديولوجيّ، ففي المستوى العقديّ تجلّى الإسلام في شكل قوّة روحيّة رأى فيها رجال الكنيسة خصما منافسا للمسيحيّة. وفي المستوى الإيديولوجي ظهر الإسلام في شكل قوّة إيديولوجيّة نافست ثمّ أزاحت الهيمنة التي كانت تمارسها الامبراطوريّة البيزنطيّة على مساحات جغرافيّة واسعة في المشرق وفي إفريقيّة.

لحظة يوحنّا الدّمشقي أو «الجهل المقدّس»[2]

تعتبر هذه اللّحظة من تاريخ العلاقة بين المسيحيّة والإسلام بمثابة النّسيج الأوّل الباكر الذي شرع المخيال الاستشراقي في حياكته تجاه الإسلام بما هو دين وثقافة وحضارة. وقد تركّز هذا النّسيج في لحظته الباكرة هذه على التّشكيك في مصداقيّة الدّين والوحي والقرآن، وتهجين شخصيّة نبيّ الإسلام. وتشير المصادر التّاريخيّة إلى أنّ هذه النّزعة ترتدّ إلى أواخر القرن السّابع الميلادي وأنّ الحاضنة الأولى التي نشأت وترعرعت في كنفها هي الكنيسة المسيحيّة، وأنّ أوّل من ظهر

(1) تتبّعت مراجع غربيّة كثيرة ملامح هذه الصّورة على النحو الذي وردت عليه في نصوص الكتّاب اللاّتين في القرون الوسطى. وفي مقدّمة هذه المراجع نذكر :
R. W. Southern, *Western views of Islam in the middle ages*, Cambridge, Mars 1962 ; N. Daniel, Islam and the west, the making of an image, Edinburgh, 1960 ; J. J. Wardenburg, l'Islam dans le miroir de l'Occident, Paris-La Haye, 1963.
والملاحظ أنّ هذه الكتب أصبحت من المراجع الكلاسيكيّة التي منها يستقي المستشرقون والباحثون المهتمّون بالاستشراق، ومن هؤلاء : مكسيم رودنسون، **جاذبيّة الإسلام**، ترجمة إلياس مرقص، دار التّنوير للطّباعة والنّشر، ط. 1، بيروت، 1982 ؛ كارين آرمسترونغ، **الإسلام في مرآة الغرب، محاولة جديدة في فهم الإسلام**، ترجمة محمّد الجورا، دار الحصاد للنشر والتوزيع، ط. 2، دمشق، 2002 ؛ هشام جعيّط، **أوروبّا والإسلام**، ترجمة طلال عتريسي، دار الحقيقة، بيروت، د. ت.

(2) العبارة نستعيرها من المفكّر الجزائري محمّد أركون.

بها أو جاهر بها الرّاهب يوحنّا الدّمشقي (Jean Damascène) (676 م-749 م) أب الكنيسة المسيحيّة في الشرق.

هذا الرّجل هو القدّيس يوحنّا حفيد منصور بن سرجون، وهو سوريّ من المسيح الأرثوذكس. وقد شغل مثل أبيه وجدّه مراكز هامّة في خزينة الدّولة الأمويّة، وكان ذلك فيما بين سنتي 700 م و705 م، أي في أواخر عهد الخليفة عبد الملك بن مروان، ثمّ ما لبث أن غادر الإدارة ليصبح راهبا ثمّ أسقفا.

يذهب يوحنّا الدّمشقي إلى اعتبار الإسلام مجرّد هرطقة مسيحيّة مثل سائر الهرطقات التي نشأت على هامش هذه الدّيانة تماما مثل الآريوسيّة (Arianisme)[1] وغيرها.

ورد هذا الموقف في كتاب ليوحنّا الدّمشقي وضعه باللّغة اليونانيّة ويحمل عنوان «الهرطقات». وهو في هذا الكتاب يُدرج «ديانة الإسماعيليّين» (Le culte des Ismaélites) -ويعني بذلك الإسلام - في المرتبة قبل الأخيرة، وهي بعنوان «الهرطقة رقم 100». ويُعتبر هذا الفصل شهادة على أقدم موقف عدائي ضدّ الإسلام. ويرجّح المؤرّخون أنّ يوحنّا الدّمشقي قد وضع هذا الكتاب حوالي سنة 735 م في خلافة هشام بن عبد الملك (724 م-743 م). وقد اعتمد في توثيقه على ما كان قد اطّلع عليه من كتابات (des écritures) إسلاميّة.

لم يرد في «الهرطقة رقم 100» ذكر للقرآن، وإنّما نجد «يوحنّا الدّمشقي» يستعمل عبارة أخرى هي «كتاب محمّد» وهو بذلك يعتبر هذا الكتاب من وضع نبيّ الإسلام، كما نجده ينسب إلى النبيّ «كتابات» أخرى تحمل عناوين مختلفة مثل «المرأة» و«المائدة» و«البقرة». ونجده يتحدّث بطريقة مطوّلة هزليّة وساخرة عن «مؤَلَّف» آخر لمحمّد هو «ناقة الله»[2].

---

(1) هي هرطقة آريوس (Hérésie d'Arius)، وهو راهب الإسكندرية، كان يقول بالطّبيعة الواحدة للمسيح وينكر عقيدة الأقانيم الثلاثة، وقد حوكم بمجمع نيقيا الكنسي (Le concile de Nicée)، سنة 325 م.

(2) انظر في هذا الخصوص: Alfred-Louis de Prémare, *Aux origines du Coran*, Cérès éditions, Tunis, 2005, pp. 88-90

لعلّه لا يخفى أنّ موقف يوحنّا الدّمشقي من الإسلام والقرآن ينطوي على الكثير من التّحامل، فمن الواضح أنّ هذا الرّاهب لم يمتلك القدرة على تصوّر الإسلام دينا جديدا مستقلاّ بذاته عن المسيحيّة تماما مثل الدّيانة اليهوديّة السّابقة لها. والجدير بالتّذكير أنّ فكرة اعتبار الإسلام مجرّد هرطقة مسيحيّة هي فكرة ظلّت راسخة في اللاّهوت المسيحي ولدى رجال الكنيسة المسيحيّة زمنا طويلا.

ولا شكّ أيضا أنّ الشعور الذي يكمن وراء هذا الموقف يحرّكه التعصّب الدّيني، فهو الذي يفسّر مظاهر التحّامل والعداء، مع العلم أنّ الإسلام لم يطرح نفسه باعتباره ديانة معادية أو مُلغية للدّيانات الكتابيّة السابقة وإن عرض نفسه في ذات الوقت باعتباره مكمّلا ومصحّحا ومهيمنا أيضا. كما يبدو أنّ موقف يوحنّا الدّمشقي مبنيّ على الجهل بحقائق الإسلام ومصادره وفي مقدّمة ذلك القرآن، والدّليل على ذلك التّسميات الغريبة التي ينعت بها البعض من سور القرآن.

وممّا يؤكّد أيضا هذا التعصّب هو أنّنا نجد في مقابل موقف يوحنّا الدّمشقي شهادة أخرى مناقضة تماما وتنطلق من الدّائرة المسيحيّة نفسها، وهي شهادة الأسقف الأرميني «سيبيوس» الذي يُقرّ في سنة 660 م بالأهميّة البالغة للتّشريع الذي جاء به النّبيّ محمّد، إذ يرى فيه تشريعا مخصوصا بالدّين الجديد الذي بشّر به نبيّ الإسلام، ومتميّزا عن بقيّة الشرائع[1].

والحقيقة أنّ روح التّعصّب للدّيانة والمنافحة عنها بطرائق مختلفة من بينها التّشكيك في ديانة الخصم ستكون على امتداد قرون طويلة وربّما إلى يوم الناس هذا موقفا مشتركا بين المسلمين والمسيحيّين وقد ظلّت آثارها مرسومة في أدبيات الجدل والسّجال بين الفريقين والتي تراكمت عبر العصور[2].

---

(1) انظر في هذا الخصوص: وائل حلّاق، **نشأة الفقه الإسلامي وتطوّره**، ترجمة رياض الميلادي، دار المدار الإسلامي، ط. 1، بيروت، 2007، ص 51، نقلا عن: Patricia Crone and M. Cook, Hagarism : *The making of the muslim world*, Cambridge University Press, 1977, p. 7

(2) انظر في خصوص الموقف الإسلامي من المسيحيّة: عبد المجيد الشرفي، **الفكر الإسلامي في الردّ على النّصارى إلى نهاية القرن الرّابع/ العاشر**، دار المدار الإسلامي، ط. 2، بيروت، 2006 (ط. 1، 1986).

الحملات الصّليبيّة: إلهاب المشاعر وإشباع المخيال:

احتدّ التعصّب الأوروبّي المسيحيّ ضدّ الإسلام خلال القرون الوسطى، وشهد ذروته مع الحملات الصّليبيّة التي قادها ملوك أوروبّا بدعم وتحفيز من الكنيسة المسيحيّة ضدّ بلاد الإسلام (بلاد الشام وأرض فلسطين على وجه الخصوص) بدعوى تأمين طريق الحجّاج المسيحيّين إلى قبر المسيح واسترداد بيت المقدس[1]. وقد شهدت هذه الفترة مزيدا من تنمية المخيال الاستشراقي والغربي عموما حول تمثّل الإسلام والتصوّرات المحمولة عن هذا الدّين وعن نبيّه. وقد عمل هذا المخيال على رصف قائمات من الأوصاف المنمّطة والمحنّطة تستمدّ جذورها من الرّوح العدائيّة نفسها الممزوجة بالتّعصب الدّيني أكثر ممّا تستمدّها من حقائق الواقع والتّاريخ. ويتأكّد هذا الحكم باعتبار أنّه يعسر الحديث عن عامل الجهل وحده وبصورة مطلقة وذلك في زمن انتشرت فيه تعاليم الإسلام فأصبحت -من باب الافتراض على الأقلّ- معلومة معروفة في أوسع الأوساط وفي متناول الفضول المعرفيّ.

ويؤكّد هشام جعيّط في هذا السّياق نفسه أنّ مثل هذا التمثّل الانفعالي للإسلام لدى الغرب المسيحيّ إنّما يستمدّ أصوله من رؤيته للإسلام باعتباره عملا عدوانيّا ضدّ المسيحيّة. وهي الرؤيّة القديمة نفسها التي تعود إلى البدايات والتي عبّرت عنها لحظة يوحّنا الدّمشقي السّابقة، ذلك «أنّ الفتح العربي قد بدا كزوبعة هدّامة، كمصيبة أليمة... من هذه التجربة الأصليّة للعدوان العربي يستمدّ الوعي الغربي القروسطي الأسس الانفعاليّة لتمثّله للإسلام، ذلك التمثّل المجبول أساسا بالعداوة»[2].

ويتحدّث المستشرق الفرنسي «مكسيم رودنسون» (Maxime Rodinson) عن طبيعة المخيال الذي نسجته العقليّة الغربيّة المسيحيّة حول الإسلام ونبيّه في خضمّ الحروب الصّليبيّة قائلا «خلقت الصّليبيّة جمهورا واسعا نهما إلى صورة

---

(1) انظر في هذا الخصوص وعلى سبيل المثال: علي الشامي، **الحركة الصّليبيّة وأثرها على الاستشراق الغربي**، مجلّة **الفكر العربي**، عدد 31، كانون الثاني (يناير) آذار (مارس)، سنة 1983.

(2) هشام جعيّط، **أوروبّا والإسلام**، المرجع المذكور، ص 16.

إجماليّة تركيبيّة مُرَوّحة ومُرضية له عن إيديولوجيا الخصم كمنظومة أفكار»[1]. وهو من خلال هذا التّوصيف يكشف الخلفيات النّفسيّة والانفعالات الإيديولوجيّة التي ساهمت في إنتاجها ظروف الصّراع بين الغرب المسيحي الصّليبي والشرق الإسلامي، وقد كان من آثار هذه العوامل النّفسيّة والإيديولوجيّة أنّها ساعدت في مستوى الاستيهامات (Fantasmes) والتمثّلات على تشكيل أفق انتظار معيّن لدى الجمهور الغربي المسيحي حول الخصم الإسلامي تغذّيه روح الكراهيّة المجيّشة ضدّ هذا الخصم ويحرّكه شعور الانتماء إلى تاريخ مقدّس يحرص على شيطنة «الأعداء» ويظهرهم في صور كريهة بقدر ما يعمل في مقابل ذلك على تمجيد الذّات وإفرادها بمواهب استثنائيّة.

وقد استوجب كلّ ذلك أن يعمل المخيال على نسج صور عن الإسلام ونبيّه وتركيبها بطريقة تستجمع كلّ الخصائص والتّلوينات الإكزوتيّة (exotiques) التي تشبع الفضول الأدبي وتوفّر للمزاج الشعبي أسباب المتعة المروّحة ؛ هذا فضلا عن الخلفيات الإيديولوجيّة التي يبطنها التقاطع بين الدّيني والسّياسي في الحملات الصّليبيّة على بلاد الشرق الإسلامي.

وقد تكفّل المؤلّفون اللاّتين فيما بين سنتي 1100 م و1140 بمهمّة الاستجابة لتلك الانتظارات. ويبدو من المؤكّد تقريبا وبالاستناد إلى شهادات المراجع الكثيرة التي اهتمّت بهذا الموضوع[2] أنّ المخيال الذي نسجت سداه أحداث الحروب الصّليبيّة خلال القرون الوسطى هو خيال مؤسّس في جوهره - في مستوى التمثّلات الشعبيّة خاصّة وأيضا لدى الطّبقات العالمة - على قدر كبير من الجهل بأحوال الخصم الدّيني أي بالإسلام وشخصيّة نبيّه، إذ هو لا يستمدّ عناصره ومكوّناته من مصادر مكتوبة وموثوقة بقدر ما يستمدّها من مشاعر العداء من ناحية ومن النّشوة التي تنتجها الانتصارات في «حرب مقدّسة»، وتغذّيها

---

(1) مكسيم رودنسون، **جاذبيّة الإسلام**، المرجع المذكور، ص 20.

(2) انظر على سبيل المثال: R. W. Southern, *Western views of Islam in the Middle Ages*, Cambridge, Mass, 1962.

و«سوذرن» هو باحث بريطاني متخصّص في القرون الوسطى (Médiéviste) والتّاريخ الثقافي، ويعتبر كتابه من الجهود الباكرة في وصف المواقف المسيحيّة القروسطيّة من الإسلام؛ وانظر أيضا : مكسيم رودنسون، **جاذبيّة الإسلام**، المرجع المذكور.

التصوّرات والتّمثّلات الشعبيّة في نفوس تمّ تجييش مشاعرها ضدّ الخصم الدّيني واستعدّ فضولها لتلقّي كلّ ما هو عجيب وغريب يتعلّق به. إنّه باختصار شديد وبحسب عبارة الباحث البريطاني «سوذرن» (R. W. Southern) مخيال ينبع من «جهل الخيال الظّافر». ويستند «سوذرن» في تأكيد هذه الحقيقة إلى اعترافات المؤلّفين اللاّتين أنفسهم ؛ وهو في هذا الصّدد ينسب إلى أحد هؤلاء الكتّاب وهو «غيبر دونوجان» (ت نحو 1124 م) إقرارا ينقل فيه قوله بأنّه «ليس لديه مصادر مكتوبة وأنّه إنّما يقدّم الرّأي الشعبي ليس أكثر، بلا وسيلة قادرة على تمييز الصّواب من الخطإ»[1]. كما ينسب إليه انطباعا يبطن الدّور الخطير الذي لعبته الخلفيّة الإيديولوجيّة في إلهاب المخيال المسيحي، وهي خلفيّة ترسّخ لديها الاقتناع بأنّ «الأقوال الشرّيرة» التي تصدر ضدّ الإسلام هي أدنى ما يمكن أن يجابه به خصم من «طبيعة شرّيرة».

وعلى هذا الأساس يحدّد «رودنسون» المسحة التي اصطبغ بها هذا المخيال بقوله «كان الابتكار الخرافي الخالص الذي له كهدف وحيد وخز اهتمام القارئ، يختلط بنسب متغيّرة بالتشويهات الإيديولوجيّة التي تضرم الحقد على العدوّ»[2].

وقد تمظهر هذا «الابتكار الخرافي» حسب عبارة «رودنسون» من خلال شريط من الصّور المتخيّلة تجمّعت فيها جملة من العناصر الكاريكاتوريّة والمثيرة. فهي صورة مصطنعة ومركّبة ترضي الميول الأدبيّة وتستجيب لنزعة إكزوتيّة (exotique) متلهّفة لعجيب الشرق وغريبه. وقد تمحورت تلك العناصر حول الإسلام والعرب ونبيّ الإسلام، ويمكن إجمالها في النقاط التالية:

- على الصّعيد الإيديولوجي، يمثّل الإسلام خطرا داهما مهدّدا للمسيحيّة ومزاحما لها في الأقطار التي انغرست فيها.
- المسلمون شعب نهّاب مخرّب وغير مسيحيّ، انتزع أقطارا شاسعة من المسيحيّة كانت تمتلكها.

(1) وردت هذه الشّهادة في: مكسيم رودنسون، **جاذبيّة الإسلام**، المرجع المذكور، ص 21.
(2) المرجع نفسه، والصّفحة نفسها.

- العرب أو «السّراسين» (Les Sarrasins) برابرة نهّابون، وهم آفة بالنّسبة إلى الأمم الغربيّة المسيحيّة مثل أقوام كثيرة غيرهم من البرابرة.

- نبوّة محمّد هي «نبوّة كاذبة»[1]. وهو رجل قد أوقف مدّ المسيحيّة وانتشارها وهيمنتها. ومن ثمّ فهو قد أوقف تطوّر الإنسانية في هذا الاتّجاه.

- نبيّ الإسلام «شهوانيّ ماديّ في مفهومه للجنّة»، وهو في سلوكه هذا مناقض للسّلوك «السويّ» الذي ظهر به السيّد المسيح والقائم على قمع الغرائز[2].

وقد تمظهر الموقف العامّ لرجال الكنيسة المسيحيّة من الإسلام في القرون الوسطى في التمثّلات التالية[3]:

- إنّ العقيدة الإسلاميّة والمؤسّسات الإسلاميّة منتجة لرؤية فاسقة تتجسّم من خلال ظاهرة تعدّد الزّوجات واعتبار المرأة خادمة للرّجل لا رفيقة له، في حين يظهر الدّين المسيحي عكس ذلك تماما.

- إنّ الشذوذ الجنسي قد ورد وصفه في القرآن بشكل يُسمح به في الجنّة. ويُستخلص من ذلك أنّ المجتمع الإسلامي لا يعتبر العفّة من ضمن الفضائل العامّة.

- اعتبار العنف من خصائص الإسلام.

- اعتبار أنّ القرآن لا يقبل الخلاف العقلاني.

---

(1) يُلاحظ أنّ هذا الموقف قد تلطّف في الاستشراق الحديث فتحوّل من الإنكار السّافر لمصداقيّة النبوّة إلى فكرة تأثّر الإسلام بالدّيانات السّابقة وأخذه عن اليهوديّة والمسيحيّة (إ. جولد تسيهر في كتابه **العقيدة والشريعة في الإسلام**). وتلطّف أكثر مع المستشرقة البريطانيّة «كارين آرمسترونغ» إذ رأت في تجربة النبوّة تجربة صادقة، انظر كتابها : **الإسلام في مرآة الغرب، محاولة جديدة في فهم الإسلام**، ترجمة محمّد الجورا، دار الحصاد للنشر والتوزيع، ط. 2، دمشق، 2002.

(2) هذا التمثّل القائم على المقارنة يستند إلى ما يسّميه بعض الدّارسين بآلية الإسقاط المعكوس. وبمقتضى هذه الآلية فإنّ نعت نبيّ الإسلام بالشهوانيّة ينطلق من الرؤية المسيحيّة التي تقوم على فكرة الامتناع (Abstension). والملاحظ أنّ الآليّة المذكورة كثيرا ما تكون حاضرة في تمثّلات المخيال الغربي للإسلام. وغير خاف أنّ هذه الآليّة تنبثق بدورها من شعور التمركز الذاتي الغربي والمسيحي.

(3) انظر في خصوص هذه التمثّلات: هشام جعيّط، **أوروبّا والإسلام**، المرجع المذكور.

وعموما فإنّ الرؤية المسيحيّة القروسطيّة للإسلام قد عملت على تعميق صورتين بارزتين تتعلّق إحداهما بقضيّة الجنس، وتتعلّق الأخرى بقضيّة العنف. وفي هذا الخصوص ينقل هشام جعيط عن الباحث البريطاني «نورمان دانيال» (N. Daniel) حكما في حقّ الإسلام يؤكّد فيه «أنّ استعمال العنف كان معتبرا عالميّا من الخصائص العامّة المكوّنة للدّين الإسلامي ودلالة رعب بديهيّة»[1].

وقد عمل «الخيال المسيحيّ الظّافر» على توفير المتعة الأدبية التي كانت تنشدها الطّبقات الشعبيّة في متابعتها «للأمجاد» التي تحقّقها الحملات الصليبيّة الحاملة للواء المسيحيّة في مجابهتها للإسلام. وقد اضطلعت «أغاني المفاخر» (Les chansons de geste) بهذا الدّور، وبلغت بالاختراعات الخرافيّة والأسطوريّة حول الإسلام والمسلمين مدى قصيّا. وفي مقدّمة تلك الأغاني «أنشودة رولان» (La chanson de Roland) التي تمّ تأليفها خلال الحرب الصّليبيّة الأولى (سنة 1095 م). وقد صوّرت هذه الأنشودة أعداء «شارلمان» و«رولان» من المسلمين عبدة أصنام يسجدون لثالوث من الآلهة هو «أبولو» و«تيرفاغانت» (Tervagant) ومحمّد[2].

ومثلما شحذت الحملة الصّليبيّة الأولى المخيال المسيحيّ حول الإسلام فأنتج مثل هذه الأناشيد، فإنّ هذا المخيال قد حافظ على هذا الدّور نفسه المثير في أعقاب الحروب الصّليبيّة، فكان من أهمّ اختراعاته الأسطوريّة «الكوميديا الإلاهيّة» للشاعر الإيطالي «دانتي» (Dante Alighieri)[3].

---

(1) هشام جعيّط، **أوروبّا والإسلام**، المرجع المذكور، ص 22، نقلا عن: Norman Daniel, Islam and the West, *The making of an image*, Edinburgh, 1960.

(2) انظر في هذا الخصوص : كارين آرمسترونغ، **الإسلام في مرآة الغرب**، المرجع المذكور، ص 27.

(3) وُلد بمدينة "فلورنس" (Florence) الإيطاليّة سنة 1265 م وتوفّي سنة 1321 م، و**الكوميديا الإلاهيّة** قصيدة تتألّف من مائة نشيد. وهي حكاية رحلة يقوم بها الشاعر عبر الجهات الثّلاث لعالم الأرواح : الجحيم والمطهر (Purgatoire) والجنّة. وذلك قبل تأمّل الذّات الإلاهيّة. وكان «فيرجيل» (Virgile) قائده في رحلته إلى النّار ثمّ إلى جبل المطهر. في حين كانت معشوقته بياتريس (Béatrice) قائدته في رحلته إلى الجنّة بدوائرها التّسع.

وفيها يرسم «دانتي» صورة للجحيم على شكل هرمي ينقسم إلى تسع مناطق حسب أنواع الخطايا التي ينصّ عليها الاعتقاد المسيحي وهي الشهوة والعنف والخديعة. في هذا الجحيم يدرج «دانتي» نبيّ الإسلام وابن عمّه عليًا بن أبي طالب. في النشيد الثامن والعشرين وفي الوادي التاسع من الدّائرة الثامنة للجحيم يظهر النبيّ وقد أدرجه «دانتي» في مرتبة الشرّ، في حين أنّ الدّوائر السّبع السّابقة تضمّ مذنبين اعتبرت خطاياهم أقلّ درجة من خطايا النبيّ محمّد. وهكذا تدرّجا إلى الأسفل حتّى نجد إبليس في الدّرك الأخير من الجحيم. أمّا الصّورة التي يرسمها «دانتي» للعقاب السّرمديّ المسلّط على النبيّ، فقد عرضها في شكل مثير للاشمئزاز[1].

وقد تعدّدت الحكايات الأسطوريّة التي نسجها المخيال المسيحي والاستشراقي القديم حول شخصيّة نبيّ الإسلام. وهي تشترك كلّها في التّركيز على نقطتين رئيسّيتين هما التشكيك في النبوّة وإبراز مظاهر زيفها من جهة وتسليط الضّوء على الحياة الجنسيّة للنبيّ من جهة ثانية. وقد عرضت «كارين آرمسترونغ» ملامح هذه الصّورة المتخيّلة بقولها : «فلكيّ تشرح هذه الأساطير نجاح محمّد، زعمت أنّه كان ساحرا لفّق معجزات زائفة كي يستميل العقلاء من العرب، وليدمّر الكنيسة في إفريقيا والشرق الأوسط. وتحدّثت تلك الحكايات عن ثور أبيض أرعب السكّان. وأخيرا ظهر القرآن محلّقا بشكل إعجازيّ بين قرنيه. ويُقال إنّ محمّدا درّب حمامة على نقر الحبّ من أذنيه بحيث تبدو كأنّها الرّوح القدس وهو يهمس فيهما. وجرى تفسير تجاربه الصّوفيّة بالقول إنّه كان مصروعا أي مسكونا بشياطين. وقد تمّ التّركيز على حياته الجنسيّة بشكل مسرف بالقول : كان مثالا للمنحرفين، وقيل إنّه كان يجذب النّاس إلى دينه من خلال تشجيعهم على إشباع

---

(1)Dante Alighieri, *La Divine Comédie*, éd. Librairie Garnier frères, Paris, 1930, pp. 106-108.

وانظر مزيدا من التّفصيل لهذه الصّورة والتّعليق عليها وإبراز العلاقة بين **الكوميديا الإلاهيّة** والحروب الصّليبيّة بما أنتجته من أجواء نفسيّة انفعاليّة ومن مشاعر عدائيّة ضدّ الإسلام ونبيّه، في : رشاد حمود الصباح، **التصوّرات الأوروبيّة للإسلام في العصور الوسطى وتأثيرها في الكوميديا الإلاهيّة، مجلّة عالم الفكر**، عدد 3، خريف 1980، مج 11، ص ص 58-100.

غرائزهم الأكثر انحطاطا... وقد انتهى محمّد وفق زعمهم نهاية مناسبة له، فقد مزّق قطيع من الخنازير جسده أثناء واحدة من تشنّجاته الشيطانيّة»[1].

تسترعي الانتباه في الشاهد الذي نقلته «كارين آرمسترونغ» عن المخيال الاستشراقي والغربي المسيحيّ القروسطي حول الإسلام ثلاث ملاحظات، الأولى هي أنّ الحالة المرضيّة - حالة الصّرع - التي كان يوصّف بها المخيال المسيحي القديم وضعيات الوحي في تجربة النبوّة قد استمرّت في المخيال الاستشراقي الحديث وإن اتّخذت تلوينا جديدا يتناسب مع التفسيرات العلميّة العصريّة، ذلك أنّ هذه الحالة بعد أن كانت تُردّ إلى فعل الشياطين في ثقافة القرون الوسطى نجد مستشرقا حديثا مثل «جولد تسيهر» يرجعها إلى أسباب باتولوجيّة (pathologique) مستندا في ذلك إلى المعطيات العصبيّة والنفسيّة في مقرّرات علم النفس الحديث[2]. والمهمّ هو أنّ هذا التّوصيف مهما كان الاختلاف في تفسير أسبابه قد ظلّ من الثوابت ومن التمثّلات المحنّطة في المخيال الاستشراقي في علاقته بالإسلام وبشخصيّة نبيّه.

أمّا الملاحظة الثانية فتتعلّق بقضيّة الجنس والحالة الشّبقيّة «المرضيّة» التي كان عليها نبيّ الإسلام في تعديده للعلاقات الزّوجيّة. فهذه أيضا تعدّ من الثّوابت التي لم تغادر المخيال الاستشراقي. وهي مثار توتّر شديد في العلاقة بين الاستشراق والمشارقة. غير أنّ الانفعالات التي أثارتها لدى هؤلاء لم ترتق في مستوى ردودهم على أولئك إلى درجة التفسيرات والتّبريرات المتينة والمُقنعة[3].

---

(1) كارين آرمسترونغ، **الإسلام في مرآة الغرب**، المرجع المذكور، ص ص 28-29.

(2) جولد تسيهر، **العقيدة والشريعة في الإسلام**، نقله إلى العربيّة وعلّق عليه محمد يوسف موسى وآخرون، دار الرّائد العربي، بيروت، د. ت.

(3) كثيرا ما تتردّد في أدبيات الردّ على الاستشراق تبريرات هزيلة من قبيل أنّ النبيّ قد عدّد من الزّوجات بهدف التّأليف بين القبائل ؛ بل إنّنا نجد من تلك التّبريرات ما يبلغ حقّا درجة السّخف عندما ينساق بعضهم في المفاخرة بالطّاقات الجنسيّة الفريدة التي اختصّ بها الله نبيّ الإسلام... !! وإذا كانت «التّهمة» الاستشراقيّة التّقليديّة تنطلق من رؤية مسيحولوجيّة تستند إلى فكرة «الامتناع» (abstension) المسيحيّة، فإنّ الردّ الإسلامي لا ينطلق من أرضيّة دينيّة حجاجيّة صلبة.

أمّا الملاحظة الثالثة والأخيرة فتتعلّق باللّهجة الهادئة التي يتميّز بها موقف المستشرقة البريطانيّة «كارين آرمسترونغ» من تجربة النبوّة باعتبارها «تجربة صوفيّة»، وهي تنعتها في مواطن أخرى من كتابها بأنّها تجربة صادقة. وهي بذلك تأخذ مسافة حياديّة وموضوعيّة من هذه التّجربة لأنّها تغادر دائرة التشكيك التقليديّة وما يرتبط بها من مسلّمات موروثة. وسنعود في سياق لاحق إلى مزيد من التّفصيل لهذا الموقف.

بعد «دانتي» بقرنين من الزّمان وفي إطار مخيال ما بعد الحملات الصّليبيّة أيضا كتب الانجيليزي «جون لوجيت» (Jhon Lydgate) قصيدة بعنوان «عن محمّد النبيّ المزيّف وكيف أكلته الخنازير وهو سكران». ويذهب بعض الدّارسين إلى اعتبار هذه القصيدة أوّل صياغة تتناول نبيّ الإسلام في الأدب الانجليزي، وهي تؤدّي الوظيفة نفسها التي أدّتها «الكوميديا الإلاهيّة» من النّاحية الأدبيّة وهي إشباع الذّائقة الشّعبيّة والاستجابة لأفق الانتظار المسيحي في مرحلة ما بعد الحرب الصّليبيّة. يُعدّد «لوجيت» صفات نبيّ الإسلام بالأسلوب التشكيكي والتّهجيني نفسه مردّدا ذات القائمة من الأوصاف المحنّطة التي توارثها المخيال المسيحي والاستشراقي عبر الأجيال، فينعته بالمزيّف المنتحل لشخصيّة المسيح وبالسّاحر والزّاني والمصاب بالصّرع والذي تأكل الحمامة الحبّ من أذنه... ثمّ ينهي قصيدته بتصوير نهاية لمحمّد لا تختلف في بشاعتها عن تلك التي رسمها «دانتي» في« الكوميديا الإلاهيّة»:

«مات كأيّ إنسان نهم

لأنّه أفرط في شرب الخمرة

ووقع في بركة وأكلته الخنازير»[1].

---

(1)Jhon Lydgate, *Fall of princes*, éd. Henry Berger, London, E.E.T.S., Extra Ser, N° 123, 1924, pt. III, B.K., IX, pp 920-923

نقلا عن: محمد عصفور، **صورة الإسلام والمسلمين في الأدب الغربي حتّى القرن الثامن عشر**، **مجلّة عالم الفكر**، عدد 3، شتاء 1978، مج VIII، ص 142.

لحظة الرّاهب بطرس المبجّل أو الموقف الفصامي من الإسلام :

تميّز الموقف الغربي المسيحي تجاه الإسلام خلال القرون الوسطى بطابع الازدواجيّة، وقد انعكس ذلك على طبيعة المخيال الذي تشكّل حول الإسلام دينا وثقافة وحضارة، فقد نسج هذا المخيال صورتين متناقضتين تتمثّل الأولى في عرض الإسلام باعتباره بنية سياسيّة محكومة بإديولوجية دينيّة معادية وظالمة. أمّا الثانية فهي تحمل اعترافا بعالم إسلامي هو مهد للفكر والفلسفة، كما تنطوي على تبجيل لعدد من الفلاسفة المسلمين من أمثال ابن سينا وابن رشد. وقد رسمت «الكوميديا الإلاهيّة» ملامح هذا الموقف الفصامي بالطريقة التصويريّة والكاريكاتوريّة التي توخّاها «دانتي» في «الكوميديا»، فقد جعل ابن سينا وابن رشد في «اللّيمبو» (Limbo) أي الجحيم مع الوثنيّين الفاضلين الذين أسّسوا الثقافة والفكر وساعدوا الغرب على اكتسابهما من أمثال «إقليدس» و«بطليموس» و«سقراط» و«أفلاطون» و«أرسطو»، وفي المقابل يُحلّ «دانتي» النبيّ محمّدا في الدّائرة الثامنة من الجحيم مع المنشقّين، ويجعله يتعرّض لعقاب مقيت[1].

وقد سعى هذا المخيال إلى التّوفيق بين الصّورتين المتناقضتين بآفتراض أنّ هؤلاء الفلاسفة المسلمين كانوا على خلاف مع الدّين الرّسمي لبلادهم. وفي هذا الاتّجاه نفسه تمّ الإلحاح على قضيّة النّزاع بين العقل والإيمان في الإسلام وتأكيد أنّ الفلاسفة المسلمين كانوا يهزؤون سرّا بالقرآن وأنّ السّلطات كانت تضطهدهم[2].

وعلى كلّ حال ومهما كانت حدّة هذه الازدواجيّة فإنّه قد نشأ خلال هذه اللّحظة من تاريخ العلاقة بين الغرب المسيحي والشرق الإسلامي ومن تشكّل المخيال الاستشراقي نزوع يسعى إلى اكتساب معرفة عن الإسلام تحاول أن تكون أقلّ سطحيّة وأكثر موضوعيّة وإن كانت الأهداف المبطنة وأحيانا الظّاهرة لا تؤكّد القطع الباتّ مع النّزعة التّبشيريّة القديمة، وذلك على نحو ما سنرى لاحقا.

---

(1) كارين آرمسترونغ، **الإسلام في مرآة الغرب**، المرجع المذكور، ص 31.
(2) مكسيم رودنسون، **جاذبيّة الإسلام**، المرجع المذكور، ص 25.

لابدّ من إعادة التّأكيد أوّلا على أنّ هذه المعرفة التي تريد أن تكون قريبة من الموضوعيّة لم تظهر بصدد الإسلام من حيث هو دين وإيديولوجية، فالموقف المعادي للإسلام من هذه النّاحية لم يبرح مكانه، وإنّما ظهرت بصدد حقول علميّة إسلاميّة يتقدّمها حقل الفلسفة، فمنذ مطلع القرن العاشر الميلادي سعت بعض الأوساط المثقّفة الضيّقة إلى تنمية محصول المعارف النّظريّة في خصوص الإنسان والكون من خلال ما توفّر من كتابات لاتينيّة فـ«عُلم في هذه الحلقات القليلة أنّ المسلمين يمتلكون بالعربيّة تراجم مؤلّفات العالم القديم الأساسيّة وأنّ لديهم كتبا كاملة في العلوم المعتبرة أساسيّة»[1]. ومن هذا المنطلق تمّ الشروع في إنجاز ترجمات لاتينيّة عن المؤلّفات العربيّة. وكان في مقدّمة المراكز التي أنجزت فيها تلك الترجمات «انجلترا» و«اللّورين» ومدينة «سالرنو» وخاصّة «إسبانيا» حيث كان الاتّصال بالعرب والمسلمين أشدّ لصوقا.

وفي هذا الإطار من التّماسّ الفكري الذي وفّره نشاط التّرجمة اكتشف الغرب المسيحي صورة أخرى عن الإسلام تختلف تماما عن الصّورة المتخيّلة التي نُسجت حول هذا الدّين من حيث هو عقيدة وإيديولوجية. اكتشف الغرب المسيحي إلى جانب أرسطاطاليس فيلسوفا عربيّ اللّسان هو ابن سينا (تـ 1037م) الذي ترجمت موسوعته الفلسفيّة الكبرى (كتاب الشفا) خلال القرن الثاني عشر الميلادي. وما لبث أن أصبح اسمه متداولا في أوروبّا. وفي هذا الصّدد يتحدّث «روجي بيكون» (R. Bacon) عن أثر الفلسفة الإسلاميّة بقوله: «ثمّ جُدّدت الفلسفة بشكل رئيسيّ على يد أرسطو باللّغة اليونانيّة، ثمّ بشكل رئيسيّ على يد ابن سينا باللّغة العربيّة»[2].

وفي هذا السّياق ذاته تندرج جهود الرّاهب «بطرس المبجّل» (Pierre Le Vénérable) (1094 م – 1156 م) في إسبانيا. وتعتبر هذه اللّحظة اختزالا مكثّفا للموقف المزدوج أو الانشطاري الذي ميّز المخيال الاستشراقي على امتداد القرون الوسطى.

---

(1) مكسيم رودنسون، **جاذبيّة الإسلام**، المرجع المذكور، ص 22.

(2) م. ن، ص 24.

تتوازى جهود بطرس المبجّل من حيث خصوصيتها المعرفيّة مع الاتجاه الشعبي الذي كان سائدا والذي يحمل تصوّرات عن الإسلام يغلب عليها الطّابع الخرافي والأسطوري، فقد بذل هذا الرّاهب جهودا استثنائيّة في محاولة التعرّف على الإسلام في جوانبه الفكريّة والعلميّة من خلال مصادره المباشرة، ونعني بذلك القرآن واللّغة العربيّة، محاولا بذلك «إيصال معرفة علميّة وموضوعيّة عن الإسلام». وقد تهيّأت لبطرس المبجّل جملة من الظروف والعوامل والأسباب التي ساعدت على الانخراط في حقل الترجمة، منها المعرفة التي اكتسبها وإن بصورة غير مباشرة عن المسائل الإسلاميّة وعن نشاط المترجمين خلال زياراته لبيوت الرّهبنة في إسبانيا، ومنها انشغاله بمكافحة الهرطقات سواء كان ذلك في اليهوديّة أو في الإسلام بطريقة حجاجيّة تريد أن تكون مؤسّسة على براهين العقل، وذلك من منطلق عاطفة المحبة المسيحيّة الحادبة على الأفراد الذين هم «في الضّلال».

قد يكون دافع الفضول النّزيه حاضرا في مساعي بطرس المبجّل غير أنّ الحافز الأساسي الذي لم يقدر على إخفائه هو الدفاع عن الكنيسة ضدّ «الأخطار المحدقة بها» وتوفير أسلحة الدّفاع الضّروريّة لمقاومة تلك الأخطار. هذا الموقف عبّر عنه بطرس المبجّل بشكل صريح ومباشر عندما قال مبرّرا لعمله (التعريف بالإسلام بواسطة الترجمة) ومدافعا عنه : «إذا كان هذا العمل يبدو نافلا لأنّ العدوّ لا يمكن أن يكون بمتناول أسلحة كهذه، فإنّني أجيب أنّ في جمهوريّة ملك كبير بعض الأشياء تُعمل من أجل الحماية، والبعض الآخر من أجل الزّينة، والبعض الآخر من أجلهما معا. سليمان المسالم صنع أسلحة للحماية لم تكن ضروريّة لعصره. داود هيّأ زينة للهيكل رغم أنّها بلا نفع ممكن لزمنه... كذلك هذا العمل، على ما يبدو لي، لا يمكن وصفه بأنّه غير نافع، إذا كان لا يمكن أن يهتدي المسلمون به فعلى الأقلّ إنّ العلماء المحبّين للعدالة لا يمكن أن يهملوا قضيّة تزويد الضّعفاء في الكنيسة الذين بهذه السّهولة وهذا اللاّوعي تثير أسباب صغيرة جدّا انفعالهم واستنكارهم»[1].

---

(1) مكسيم رودنسون، **جاذبيّة الإسلام**، المرجع المذكور، ص 23.

واضح جدّا أنّ «العمل العلمي» الذي سعى الرّاهب بطرس المبجّل إلى إنجازه لا ينفصل عن الهدف الأساسي الذي كرّس جهوده الدّينيّة من أجل تحقيقه وهو الدّفاع المستميت عن المسيحيّة والتّصدّي للإسلام «المعادي». ولعلّه أحسّ وربّما اقتنع أيضا كغيره من آباء الكنيسة المسيحيّة في تلك الآونة بأنّ قوّة السّيف التي فشلت في النّيل من الإسلام قد آن الأوان للاستعاضة عنها بقوّة أخرى عساها تكون أشدّ فاعليّة وجدوى هي قوّة الكلمة. كما يكشف الشاهد السّابق أنّ المهمّة العلميّة التي اضطلع بها بطرس المبجّل تسعى إلى تحقيق هدفين في ذات الوقت هما التصدّي للإسلام من جهة وتوطيد الإيمان المسيحي خاصّة لدى «الضعفاء في الكنيسة»، حسب عبارته، من جهة ثانية ؛ فكانت مهمّته بذلك ذات طابع مزدوج جمع بين البعدين السّجالي والتّبشيريّ.

في العام 1141 م قام الرّاهب بطرس المبجّل رئيس «دَيْرِ كلوني» (Cluny) بفرنسا بجولة على الأديرة في إسبانيا المسيحيّة وكلّف فريقا من علماء مسلمين ومسيحيّين يرأسه الأنجليزي «روبرت كيتون» (Robert Ketton) بترجمة بعض النصوص الإسلاميّة. واكتمل هذا المشروع سنة 1143 م فكان من نتائجه إنجاز أوّل ترجمة لاتينيّة للقرآن وترجمة سلسلة من النّصوص العربيّة وتجميع نصوص أخرى تتعلّق بالتاريخ والأساطير وشرح التّعاليم الإسلاميّة.

من خلال هذا المشروع يُفترض أنّ بطرس المبجّل قد أمدّ الغرب المسيحي لأوّل مرّة بجملة من المرجعيات المهمّة لشقّ الطريق في اتّجاه إنجاز دراسات معمّقة وجادّة عن الإسلام، ولكن يبدو أنّ الهزائم التي كانت تتعرّض لها الحملات الصّليبيّة في الشرق الأدنى قد حالت دون ذلك بسبب ما ولّدته من مشاعر الحقد والعداء تجاه الإسلام والمسلمين. وقد تزعّم حملة التّجييش وإلهاب المشاعر المسيحيّة ضدّ الإسلام رجل كنيسة آخر هو الرّاهب «برنار» رئيس دير «كليرفو» (Clairvoux)، فكان بصنيعه هذا على طرفي نقيض مع مساعي الرّاهب «بطرس المبجّل» الذي فضّل الواجهة العلميّة في الردّ على الإسلام وآثر لهجة مترفّقة مترعة بمشاعر «المحبّة» المسيحيّة في التعامل مع المسلمين، فممّا أثر عنه في كتابه الذي توجّه به إلى العالم الإسلامي قوله «إنّني أتوجّه إليكم لا بالسّلاح – كما

يفعل الرّجال غالبا - بل بالكلمات، لا بالقوّة بل بالعقل، لا بالحقد بل بالحبّ... إنّني أحبّكم ولذلك فإنّني أكتب إليكم لأدعوكم إلى الخلاص»[1].

من خلال هذا الضّرب من الخطاب يتجلّى الهدف الحقيقي من مشروع «دَيْرِ كلوني» وهو الهدف التّبشيري، فبعد أن تبيّن أنّ قوّة السّلاح لم تجد نفعا في مقاومة الإسلام، يكشف هذا المشروع خطّة جديدة فكّرت فيها الكنيسة لمقاومته وهي الخطّة القائمة على قوّة الكلمة ولهجة التبشير. كما أنّ المشروع الذي تزعّمه الرّاهب «بطرس المبجّل» لم يتخلّص في جوهره من مشاعر العداء والتعصّب الدّيني، وهي حقيقة يشي بها العنوان الذي وسم به كتابا سجاليّا وضعه باللّغة اللاتينيّة هو «موجز الهرطقة الكليّة التي جاءت بها طائفة الشرقيّين الشيطانيّة». كما أنّ مشاعر العداء قد تكشّفت بشكل سافر على لسان بطرس المبجّل وذلك في خطابه إلى الملك «لويس السّابع»، ملك فرنسا الذي قاد الحملة الصّليبيّة الثانية على الشرق الأوسط في عام 1147 م، ففد كتب إليه قائلا بأنّه يأمل أن يقتل الكثير من المسلمين مثلما قتل موسى ويشوع العمّوريّين والكنعانيين. وهو خطاب يذكّر بكلمة البابا «أوربان الثاني» بصدد أوّل حملة صليبيّة على المشرق سنة 1095 م، وذلك في خطبة ألقاها بمجمع «كليرمونت» الدّيني جاء فيها قوله «كلّما تقتلون الكثير من المسلمين يزداد إعجاب الربّ بكم»[2].

هذه اللّهجة المتّشنّجة والدّمويّة التي كان يغذّيها التعصّب الدّيني والتي تكمن وراء قناع الفضول العلمي في التعرّف على الإسلام قد بلغت ذروتها الدّراميّة في لحظة ما من تاريخ العلاقة بين المسيحيّة والإسلام، وتجسّمت من خلال ظاهرة تعتبر من أشدّ الظّواهر دلالة على قمّة التوتّر التي بلغها الموقف المسيحي المعادي للإسلام إلى درجة الاستعداد للتضحية بالنفس، وهي ظاهرة «الاستشهاد المسيحي» التي كان مسرح أحداثها إسبانيا المسلمة خلال القرن التّاسع الميلادي.

(1) كارين آرمسترونغ، **الإسلام في مرآة الغرب**، المرجع المذكور، ص 33.

(2) علي الشامي، **الحركة الصّليبيّة وأثرها في الاستشراق الغربي**، مجلّة **الفكر العربي**، عدد 31، سنة 1983، ص 159.

حركة «شهداء» قرطبة :

هذه لحظة اتّخذ فيها انتقاد الإسلام علنا والمجاهرة بسبّ نبيّه والقصد إل
ذلك عمدا في الأوساط المسيحيّة بإسبانيا المسلمة بعدا أصوليّا شديد الخطو
إذ اقترن فيه موقف العداء بمفهوم «الشهادة». وقد بدأت هذه الظّاهرة بحادثة فرد
معزولة ثمّ ما لبثت أن اتّسعت دائرتها لتنقلب إلى ظاهرة متّسعة الأطراف.

كان القادح الأوّل لهذه الحركة الهجوم الذي شنّه الرّاهب «بيرفكتوس
(Perfectus) في مدينة قرطبة على نبيّ الإسلام واصفا إيّاه «بالدجّال» بل «بالمس
الدجّال» نفسه و«بالمنحرف جنسيّا». وقد جاءت هذه الحادثة لتخرق أجو
التآلف التي كانت تسود بشكل عامّ العلاقة بين المسيحيّين والمسلمين من ج
وأيضا بين المسلمين واليهود من جهة ثانية. وقد كان شعور الانتماء إلى الثقا
العربيّة الإسلاميّة شديد القوّة والبروز خاصّة في أوساط الإسبان المستعرب
(Mozarabes) الذين كان عدد كبير منهم يبدع بالعربيّة أدبا وشعرا.

وما لبث الرّاهب «بيرفكتوس» أن أصبح جزءا من المخيال المسيحي الشع
يحظى برمزيّة البطل الدّيني والثقافي الملهم، وفعلا فإنّ عددا آخر من المسيحيّ
رجالا ونساء قد اقتدوا به في التهجّم على شخص النبي إثباتا لولائهم المسيح
ويتجلّى الطّابع الانتحاري لهذا الموقف في حدوثه بحضرة قاضي قرطبة المسل
وتذكر المصادر أنّ القاضي المسلم لم يتسرّع في معاقبة الرّاهب «بيرفكتوس
في بادئ الأمر، غير أنّ الرّاهب قد أصرّ على موقفه ومضى في شتم النبيّ. وب
طول إعذار لم يجد القاضي بدّا من الحكم عليه بالموت في نهاية الأمر، فأص
على التوّ رمزا للشهادة وقدوة لعدد كبير من المسيحيين. تروي المستشرقة «كار
آرمسترونغ» وقائع الحادثة نقلا عن المصادر اللاّتينيّة قائلة : «عندما وص
بيرفكتوس إلى السّجن دبّ الذّعر في أوصاله، غير أنّ القاضي قرّر ألاّ يحكم ع
بالموت لأنّه قدّر أنّ المسلمين قد أثاروه دون مسوّغ، لكنّ بيرفكتوس انهار ثا
بعد مضيّ بضعة أيّام ووجّه للنبيّ كلمات مقذعة إلى درجة أنّه لم يترك أمام القاض
خيارا آخر سوى تطبيق القانون في أقصى درجاته، فصدر الحكم بالإعدام. و
الحال قطّعت جماعة مسيحيّة جسده... وأخذ أفرادها يبجّلون بقايا شهيدهم»[1]

---

(1) كارين آرمسترونغ، **الإسلام في مرآة الغرب**، المرجع المذكور، ص 23.

مباشرة بعد مقتل الرّاهب «بيرفكتوس» يظهر شخص آخر هو الرّاهب «إسحاق» ليقتفي آثار الأوّل ويلقى المصير نفسه. ثمّ تتوسّع حركة «الاستشهاد» هذه على الخلفيّة نفسها وهي المجاهرة بشتم نبيّ الإسلام. وكان مصدرها رهبان «دَيْرِ بيرفكتوس». وعلى هذا النّحو مات ما يقرب من الخمسين «شهيدا» ممّا أدّى بأسقف قرطبة إلى شجب الظّاهرة. كما أدّى ذلك إلى شيوع الشعور بالذّعر في أوساط المتعرّبين الإسبان خوفا من ردود الفعل ضدّهم بتهمة الارتداد الثقافي. إلاّ أنّ جماعة أخرى من الرّهبان تصرّ على مواصلة الحملة، وهي حملة تزعّمها الكاهنان «إيلوغيو» (Eulogio) و«بول ألفارو» (P. Alvaro). دافع الكاهنان بآستماتة شديدة عن «الشهداء» بوصفهم «جنود الله» المستبسلين في الدّفاع عن دينهم؛ غير أنّ السّلطات المسلمة قد امتنعت عن ردّ الفعل. وقد شجّع هذا الموقف المتسامح الرّاهب «إيلوغيو» لكي يقوم بحركة دينيّة وثقافيّة مضادّة تمثّلت في تجميع وثائق ونصوص لآباء الكنيسة اللاّتين ومؤلّفات كلاسيكيّة أخرى. وكان هدفه من ذلك مقاومة التّعريب في الوسط الإسباني و«خلق نهضة لاتينيّة كانت تنظر نظرة حنين إلى ماضي بلاده الرّوماني وتحاول تحييد التأثير المهيمن للثقافة الإسلاميّة»[1]. غير أنّ هذه الحركة الدّينيّة والثقافيّة المضادة ما لبثت أن توقّفت بعد مقتل الرّاهب «إيلوغيو» على يدي قاضي قرطبة بعد إعذار طويل من لدن القاضي وإصرار شديد من لدن الرّاهب على موقفه التّدميري المأساوي للذّات.

في ظلّ هذا المناخ المتوتّر تابع المخيال المسيحي والاستشراقي نسج الصّور المتخيّلة عن الإسلام ونبيّ الإسلام، وتدوين سيرة من وحي الخيال عن شخصيّة هذا النبيّ. وظلّت الخلفيّة التي تلهب هذا المخيال واحدة وهي انزعاج العالم المسيحي من المدّ الإسلامي، وطرح القضيّة دائما على الصّعيدين السياسي والإيديولوجي من جهة واللاّهوتي من جهة ثانية وتبعا لذلك.

فعلى الصّعيد اللاّهوتي أسّس الرّاهبان «ألفارو» و«ايلوغيو» لتصوّرات حول الإسلام اعتبرا فيها ظهور محمّد علامة من علامات القيامة وتمهيدا لظهور المسيح الدجّال المُدَّعي الأكبر الذي جاء ذكره ووصفه في العهد الجديد. واعتبرا

(1) كارين آرمسترونغ، **الإسلام في مرآة الغرب**، المرجع المذكور، ص 24.

أنّ عودة يسوع تأتي بعد حدوث الردّة الكبرى (La grande apostasie) وبعد أن يأتي «متمرّد» - محمّد - ليؤسّس حكمه على هيكل أورشليم ويضلّل العديد من المسيحيّين. وقد طرح على هذا الصّعيد اللاّهوتي سؤال معبّر عن حيرة مسيحية تراجيديّة : كيف سمح الله لهذا الدّين (الإسلام) «غير الورع» أن ينتشر ويزدهر ؟ أيُحتمل أنّ الله قد تخلّى عن شعبه؟!

أمّا على الصّعيد الخاص بشخص النبيّ، فإنّ حادثة «شهداء قرطبة» قد ساهمت في رسم ملامح الصّورة المتخيّلة عن نبيّ الإسلام فأبرزته في صورة «المدّعي» «الدجّال» الذي «نصّب نفسه نبيّا ليخدع العالم»، كما تمّ عرضه على المخيال المسيحي في صورة «الفاسق» المنغمس في «الفسق المقرف» والملهم لأتباعه بأن يحذوا حذوه.

أمّا على الصّعيد السّياسي فقد صوّر المخيال المسيحي القروسطي سواء في ارتباطه بحادثة «الاستشهاد» أو بما سبقها ولحقها أيضا من مظاهر التوتّر في العلاقة بين المسيحيّة والإسلام انتشار الإسلام على أساس أنّه تمّ بحدّ السّيف وإجبار النّاس على اعتناقه، وأنّ هذا الانتشار الذي لا يتوقّف يمثّل تهديدا حقيقيا للمسيحيّة وللأقطار التي سبق أن عمّرتها.

ظلّ المخيال المسيحي والاستشراقي يستعيد هذه الصّور نفسها عن الإسلام ونبيّ الإسلام، ويستلهم الأساطير المسيحيّة ذاتها من مختلف لحظات التوتّر التي عرفتها العلاقة بين المسيحيّة والإسلام منذ لحظة الرّاهب «يوحنّا الدّمشقي» فصاعدا. وقد حُرّف اسم النبي محمّد في نسيج هذا المخيال إلى «ماهوند» واعتُبر «العدوّ الأكبر للهويّة الغربيّة الصّاعدة والمجسّد لكلّ شيء لا نرغب وجوده فينا». هذا الكلام للمستشرقة «كارين آرمسترونغ»، وهي تؤكّد من هذا المنطلق أنّ هذه الصّورة لا تزال حاضرة إلى يوم النّاس هذا في المخيال الغربي والاستشراقي حول الإسلام، إذ تقول : «ما يزال شائعا بين الغربيّين الاعتقاد بأنّ محمّدا قد استخدم الدّين كوسيلة تمكّنه من فتح العالم، وأنّ الإسلام دين انتشر بالسّيف»[1]. وهي لا تنكر في الوقت ذاته أنّ هنالك دراسات غربيّة واستشراقيّة غير قليلة تسعى إلى

(1) كارين آرمسترونغ، **الإسلام في مرآة الغرب**، المرجع المذكور، ص 26.

تقديم صور عن الإسلام ونبيّه أقرب إلى الموضوعيّة وأبعد - ما أمكن ذلك - عن «أسطورة ماهوند» القديمة.

الأسباب والعوامل المؤثّرة في صياغة المخيال الاستشراقي:

لابدّ أوّلا من الإشارة إلى حقيقة بديهيّة لا تحتمل المكابرة، وهي أنّ التوتّرات التي ميّزت العلاقة بين المسيحيّة والإسلام على امتداد القرون الوسطى سواء في الفضاء الشرقي أو في الفضاء الأوروبّي قد أنتجت أرضيّة مشتركة من التعصّب الدّيني المتبادل، فمنذ أن انبثق الإسلام في القرن السّابع الميلادي وأخذ في التوسّع التّدريجي خارج حدود الجزيرة العربيّة رأت فيه الكنيسة المسيحيّة قوّة عدوانيّة ظهرت لتنافس الدّيانة المسيحيّة ولتمتدّ على حساب أجزاء واسعة من أراضي الامبراطوريّة البيزنطيّة. وبفعل هذا الشعور جُوبه الإسلام بالرّفض والصدّ وعدم الاعتراف بفرادته بحيث ظلّ هذا الدّين الجديد النّاشئ في عيون رجال الكنيسة وفي اللاّهوت المسيحيّ مجرّد هرطقة من ضمن الهرطقات التي طفت على هامش الدّيانة الرّسميّة[1]. وفي الجهة المقابلة ظلّ الإسلام هو أيضا وعلى امتداد المراحل التّاريخيّة نفسها يستنكر على المسيحيّة أشياء كثيرة في مستوى الاعتقاد ويُلحق بها التّوصيفات نفسها التي روّجتها أدبيات الجدل القديمة مثل تهمة التّحريف وتهمة التّثليث وتهمة إخفاء البشارة بنبيّ الإسلام المرتقب.

ولا شكّ أنّ هذه الأرضيّة المشتركة من مشاعر التعصّب الدّيني المتبادلة قد ساهمت في إذكائها ظاهرة أخرى لا تقلّ خطورة وجسامة عن التعصّب، وهي ظاهرة الجهل المتبادل أيضا بالحقائق الجوهريّة المتّصلة بالدّيانتين معا. ولا غرابة أن يكون بين الظّاهرتين تفاعل سببيّ مخصب لمشاعر التّنافر والتّعادي، ذلك أنّ الجهل يعتبر أحد مولّدات التعصّب، كما أنّ التعصّب يعتبر من أهمّ الحواجز النفسيّة التي تمنع من التّواصل مع الآخر المختلف في العقيدة ومن الاقتراب منه تعاطفا وتفهّما روحيّا وفكريّا. غير أنّ البنية العقليّة التي كانت مهيمنة

(1) الملاحظ أنّ هذا الشعور قد استمرّ على امتداد التّاريخ القديم والحديث، وظلّت آثاره ماثلة على المستوى الرّسميّ المسيحيّ من خلال مقرّرات المجامع المسكونيّة. ومن المعلوم المتعارف أنّ الاعتراف بالإسلام باعتباره ديانة متفرّدة قائمة الذّات لم يقع الإقرار به إلاّ في تاريخ حديث جدّا، وذلك خلال مجمع فاتيكان الثاني المنعقد بين سنتي 1960 و1965.

خلال القرون الوسطى بحكم السّلطة التي كان يمارسها المقدّس على الأذهان والضّمائر، لم تكن موضوعيّا من العوامل المساعدة على شيوع روح التّسامح الدّينيّ.

تثبت أحداث التّاريخ الوقائعيّ للعلاقة بين المسيحيّة والإسلام أنّ التعصّب الدّيني والتمركز المسيحي حول الذّات قد لعب دورا أساسيّا في إذكاء التوتّر بين الدّيانتين السّابقة والنّاشئة على امتداد القرون الوسطى. ولقد رأينا كيف أنّ هذا التوتّر قد احتدّ وهجه بشكل تصاعدي إلى أن بلغ ذروته الدّمويّة إبّان الحروب الصّليبيّة.

لم تستوعب الكنيسة المسيحيّة فكرة أن يكون الإسلام ديانة جديدة مستقلّة بذاتها لها تميّزها ولها فرادتها، وذلك بالرّغم من أنّ الإسلام لم يعزل نفسه عن ذات الخطّ الرّوحي الذي تنتمي إليه الدّيانتان السّابقتان، وإن أعلن في الوقت نفسه أنّه جاء متمّما ومصوّبا لما طرأ على تينك الدّيانتين من «تحريفات». لكنّ القرآن قد ألحّ من جهة أخرى إلحاحا شديدا على تمجيد المسيح ووالدته.

غير أنّ الكنيسة قد أصرّت منذ لحظة انبثاق الإسلام على اعتباره مجرّد هرطقة وقاومته على هذا الأساس وعلى قدم المساواة مع سائر الهرطقات التي نشأت على هامش الأرثذكسيّة المسيحيّة. ومن خلال هذا الرّفض تعتبر المسيحيّة ممثّلة في الكنيسة وبحكم الأسبقيّة التاريخيّة هي البادئة بالموقف الإقصائي والقادحة لمشاعر التعصّب والعداء. وهي من ثمّ قد ساهمت حسب الباحثة الألمانيّة «زيغريد هونكه» (Sigrid Hunke 1913-1999) في عزلة الغرب، إذ تقول: «أحاط الغرب نفسه إحاطة محكمة بستار حديديّ لمئات السّنين خوفا من هجوم الشرق عليه. لقد أرغم الإسلام بهويته المستقلّة عن الغَرب الغربَ أن يؤسّس عزلته الذّاتية»[1].

لم يتوقّف الموقف المسيحي من الإسلام قديما عند حدود الرّفض والإنكار والإقصاء، بل تجاوز ذلك الحدّ ليكتسي صبغة عدوانيّة عنيفة بلغت ذروتها

---

(1) زيغريد هونكة، **شمس الله تسطع على الغرب**، ترجمة فاروق بيضون وكمال دسوقي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1981، ص 25.

الدّمويّة خلال الحروب الصّليبيّة، وتذكر المراجع التاريخيّة أنّ هذا العنف الذي صنعه التعصّب الديني قد شمل خلال تلك الحروب التي شنّت على بلاد الشام المسلمين واليهود على حدّ السّواء. ويقدّم الباحث والمؤرّخ محمّد كرد علي صورة حيّة عن المجازر الرّهيبة التي اقترفها الصّليبيّون في حقّ المسلمين واليهود فيقول: «تعصّب الصّليبيّون في القدس أنواع التعصّب الأعمى الذي لم يسبق له نظير حتّى شكا منه المنصفون من مؤرّخيهم فكانوا يُكرهون العرب على إلقاء أنفسهم من أعالي البروج والبيوت، ويجعلونهم طعاما للنّار، ويخرجونهم من الأقبيه وأعماق الأرض ويجرّونهم في السّاحات ويقتلونهم فوق جثث الآدميّين. ودام الذّبح في المسلمين أسبوعا حتّى قتلوا منهم -على ما اتّفق على روايته مؤرّخو الشرق والغرب -سبعين ألف نسمة. ولم ينج اليهود كالعرب من الذّبح، فوضع الصّليبيّون النّار في المذبح الذي لجأوا إليه وأهلكوهم كلّهم بالنّار»[1].

والملاحظ أنّ السّلوك العدواني العنيف نفسه قد تكرّر خلال ما يعرف بحروب الاسترداد الإسبانيّة في الأندلس، وذلك على إثر سقوط غرناطة سنة 1492 م. وقد كان من مظاهر ذلك أن امتحن المسلمون في دينهم، وخيّروا بين اعتناق المسيحيّة أو التّهجير، وعقدت لهذا الغرض محاكم التفتيش المشهورة. وفي هذه المرّة أيضا كان العنف شاملا لليهود إلى جانب المسلمين.

وعموما فإنّ هذا التّعصب قد أنشأ لدى المسيحيّين قديما وربّما اليوم أيضا نوعا من الرّهاب الإسلامي (Islamophobie). وكان هذا الرّهاب من العوامل المساعدة على تغذية المخيال بأنواع الصّور والتمثّلات السلبيّة. تقول «كارين آرمسترونغ» في هذا الخصوص : «إنّ خوف المسيحيّين الغربيّين هذا (أي من الإسلام) قد أفقدهم القدرة على أن يكونوا عقلانيّين أو موضوعيّين حيال الدّين الإسلامي. ولقد نسجوا في وقت واحد صورا مخيفة عن اليهود وصورة مشوّهة عن الإسلام. وكان هذا يعكس مخاوفهم الدّفينة منه»[2].

---

(1) محمد كرد علي، **الإسلام والحضارة العربيّة**، لجنة التّأليف والتّرجمة والنّشر، ط 2، القاهرة، 1959، ج 2، ص 296.

(2) كارين آرمسترونغ، **الإسلام في مرآة الغرب**، مرجع مذكور، ص 14.

لم يكن تمثّل الإسلام في المخيال المسيحي والاستشراقي القديم مقتصرا على اعتبار هذا الدّين النّاشئ منافسا للمسيحيّة من حيث هي ديانة أصل وما دونها من الأديان والنّحل هرطقات كاذبة، وإنّما قُرِيء الإسلام أيضا قراءة إيديولوجيّة، فهو بحكم التوسّع التدريجي الذي كان آخذا فيه على حساب أجزاء واسعة من الامبراطوريّة الرّومانيّة قد شكّل قوّة إيديولوجيّة وسياسيّة مهدّدة لسيطرة الغرب التاريخيّة فـ«قد كان شعور أوروبّا بالتحدّي الإسلامي قويّا ومثيرا للرّهبة والخوف، فالبلاد الإسلاميّة قريبة جدّا لأوروبّا من النّاحية الجغرافية. والإسلام... فضلا عمّا حقّقه من نجاح في المجال العسكري أو الحربي فقد فتح مناطق كثيرة كانت تعتبر معاقل حصينة للمسيحيّة»[1].

أشرنا في سياق سابق إلى عامل ثان ساهم في تغذية المتخيّل المسيحي والاستشراقي وهو عامل الجهل بحقائق الإسلام، وكذلك إلى العلاقة العضويّة والتفاعليّة القائمة بين الجهل والتعصّب، فالجهل يفضي إلى المزيد من التعصّب، وفي المقابل يقوم التعصّب حاجزًا أمام تحقيق معرفة بالخصم تسعى إلى أن تكون موضوعيّة أو أقرب ما يكون من الموضوعيّة.

تجلّى الجهل بالإسلام على نحو ما رأينا منذ لحظة «يوحنّا الدّمشقي» واستمرّ على امتداد القرون الوسطى بالصّورة التي أظهرتها أعمال الرّاهب «بطرس المبجّل»، وربّما إلى اليوم أيضا مع استثناءات معتبرة طبعا. ويكفي الرّجوع إلى كتابات إدوارد سعيد للتيقّن من هذه الحقيقة، فهو ما انفكّ يؤكّد على امتداد تلك الكتابات أنّ المعرفة الاستشراقيّة بأحوال الإسلام والمسلمين هي في جوهرها «معرفة نصيّة». كما أنّه نبّه إلى حقيقة أخرى وهي أنّ الاستشراق قد انتقل في طوره المعاصر إلى أيدي الخبراء وكبار الصّحفيّين وانقلب في عمومه إلى مجرّد تقارير عن المناطق السّاخنة في الشرق تحرّر لأهداف سياسيّة وأحيانا عسكريّة[2].

---

(1) شكري النجّار، **لِمَ الاهتمام بالاستشراق ؟** مجلّة **الفكر العربي**، عدد 31، سنة 1983، ص 66؛ وانظر في خصوص التوسّع الهائل والمذهل الذي حقّقه الإسلام في زمن قياسيّ : ستيفن رنسيمان، **الحضارة البيزنطيّة**، مكتبة النّهضة المصريّة، 1961.

(2) انظر في هذا الخصوص: إدوارد سعيد، **الاستشراق**، مرجع مذكور؛ وانظر أيضا للمؤلّف نفسه: **تغطية الإسلام**، مرجع مذكور.

إنّ هذا الجهل كان ولا يزال إلى اليوم من ضمن العوامل الأساسيّة التي ألهبت المخيال المسيحي والأوروبّي على امتداد القرون الوسطى. ولعلّنا لا نبالغ إن قلنا إنّ الطّبقات الشعبيّة في الغرب وحتّى العالمة في كثير من الأحيان لا تزال مسكونة بهذا المخيال بالعناصر القديمة نفسها التي نسجها، فالرّهاب الإسلامي لا يزال من العوامل المهيّجة والمجيّشة للرّأي العام الغربي كلّما طرأت ظروف أو أحداث دعت إلى ذلك.

غير أنّ هذه الصّورة القاتمة والمهزوزة التي عمل المخيال الاستشراقي على رسم ملامحها منذ الوهلة الأولى من احتكاك الإسلام بالمسيحيّة والتي فعلت فعلها في أفق انتظار العرب والمسلمين فولّدت لديهم أو لدى أغلبهم ردود فعل متشنّجة تجاه الظّاهرة الاستشراقيّة ومواقف غلب عليها التشكيك في النوايا والدّوافع والأهداف، قد شهدت على أيدي بعض المستشرقين المعاصرين ممّن ينعتهم المسلمون عادة بـ«المنصفين» محاولات سعى أصحابها إلى «تصحيح» تلك الصّورة من خلال قراءات جديدة تحرص على الفهم والتفهّم والاقتراب الحمَيمي من تجربة الإسلام. وكانت هذه المحاولات «تنزل بردا وسلاما» على نفوس المسلمين وخاصّة عندما يكون «الشاهد من أهلها». هذه المقاربة الجديدة و«المنصفة» للإسلام ونبيّه أنجزتها الباحثة والمستشرقة البريطانيّة «كارين آرمسترونغ» في كتابها «الإسلام في مرآة الغرب، محاولة جديدة في فهم الإسلام»[1]. ولعلّ أهمّ ميزة في هذه المقاربة هي أنّها توفّرت فيها الاستجابة للدّعوة التي ما انفكّ يردّدها الباحث والمفكّر التونسي هشام جعيّط وهي ضرورة الدّخول الحميميّ في صلب التجربة الإسلاميّة لتحقيق الفهم وحسن التفهّم بعيدا عن التمثّلات القديمة المحنّطة والإسقاطات المسبقة. وعسى أن نعود إلى هذه المقاربة في مناسبة لاحقة.

(1) مرجع سبق ذكره.

خاتمة:

عندما ربطنا في عنوان الفصل بين المخيال المسيحي والمخيال الاستشراقي كان هدفنا من ذلك التأكيد على حقيقة تاريخيّة وهي أنّ المخيال الاستشراقي قد استمدّ الكثير من عناصره ومقوّماته من المسلّمات والثوابت القديمة التي أنتجتها المحاولات الأولى في التعرّف على الإسلام. وهي محاولات نشأت في كنف الكنيسة المسيحيّة وأُنجزت في لحظاتها التأسيسيّة الأولى برعاية مباشرة من رجال الدّين المسيحيّين. وقد امتزجت تلك المحاولات بمشاعر التعصّب الدّيني ومعاداة الإسلام. واتّخذ الموقف من الإسلام طابعين أحدهما دينيّ رأى في انبثاق الدّيانة النّاشئة (الإسلام) مجرّد هرطقة مسيحيّة، والثاني إيديولوجيّ رأى في الإسلام قوّة سياسيّة وعسكريّة معادية آخذة في التمدّد على حساب الفضاءات الجغرافيّة التي سبق للمسيحيّة أن ترسّخت فيها.

وقد شهدت العلاقة المتوتّرة بين المسيحيّة والإسلام لحظات ساخنة اتّخذت تلوينات مختلفة بحسب الظروف وموازين القوى، فتراوحت بين ردود الفعل الدّينيّة (لحظة يوحنّا الدّمشقي)، وردود الفعل النّضاليّة الأصوليّة والاستشهاديّة (لحظة شهداء قرطبة)، وردود فعل اتّخذ فيها التعصّب لبوس الفضول العلمي (لحظة بطرس المبجّل وأعمال دَيْرِ كلوني)، إذ لم يكن السّعي إلى التعرّف على الإسلام بدافع البحث والدّرس الموضوعيّين والمحايدين بقدر ما كان يهدف إلى مقاومته وصدّه، وأخيرا ردود الفعل العنيفة عندما رجح ميزان القوى العسكري والحربي لفائدة القوى الغربيّة المسيحيّة (الحروب الصليبيّة).

وقد ساهمت تلك اللّحظات جميعها في تنشيط متخيّل مسيحيّ عن الإسلام أنتج تصوّرات ونماذج منمّطة حول هذه الدّيانة وشخص نبيّها، كان بعضها ناتجا عن الجهل بالإسلام أو عن قراءات مبتورة ومشوّهة لبعض مصادره، وبعضها الآخر كان ناتجا عن المواقف المسبقة التي صنعها التعصّب الدّيني ورفض أن يكون الإسلام ديانة متفرّدة قائمة بذاتها.

وبالتوازي مع فضول المعرفة (محاولات الرّاهب بطرس المبجّل) كان للمخيال العاميّ وللثّقافة الشعبيّة التي أذكتها أجواء الحروب الصّليبيّة والرّوح

الانتصاريّة دور كبير في تفاقم عمليّات التنميط ونزعة الأسطرة المشوبة بالمشاعر الدّينيّة المعادية للإسلام ونبيّ الإسلام.

ولئن اتّخذ الاستشراق الكلاسيكيّ وجهة علميّة وأكاديميّة في التعرّف على الإسلام دينا وثقافة، فإنّه ظلّ محافظا على الكثير من رواسب التصوّرات القديمة التي نسجها المخيال المسيحي القروسطي، وعلى الكثير من المقولات الضّاربة في القدم مثل مقولة انتشار الإسلام بقوّة السّيف، واقتران صورة نبيّه بالعنف والشهوانيّة. وانضافت إليها مقولات أخرى مثل معاداة الإسلام للعلم، وهي مقولة ردّدها «رينان» في أخريات القرن التاسع عشر، وشهدت رجع صداها في مفتتح الألفيّة الثالثة مع البابا السّابق «بنديكتوس السادس عشر».

إنّ ترسّب التصوّرات النّمطيّة القديمة في حقل الاستشراق بالرّغم من النّقلة النوعيّة التي حقّقها في حقل البحث العلمي، وتزامن الاستشراق الحديث مع حركة التمدّد الاستعماري الغربي في بلاد المغرب والمشرق، وحالة الوهن الحضاري التي عاشها العالم العربي والإسلامي، كلّ ذلك قد أنتج من لدن المسلمين ردود فعل تجاه الظاهرة الاستشراقيّة غالبا ما اقترن فيها الموقف من هذه الظاهرة من حيث التوجّس والصدّ مع الموقف المعادي للغرب الاستعماري. غير أنّ هذا الموقف قد اتّخذ تلوينات مختلفة من حيث درجات حدّته وأشكال تفاعله مع الاستشراق والمستشرقين والأدبيّات الاستشراقيّة، وهي تلوينات عكستها خصومة الاستشراق وتنوّع الاتجاهات والمناهج في نقد الخطاب الاستشراقي، وذلك على نحو ما سيتجلّى من خلال الفصول اللاّحقة.

الفصل الثاني:

الردّ على الاستشراق ودلالاته في هوامش الترجمة العربيّة لدائرة المعارف الإسلاميّة

مقدّمة

لئن عُدّ الهامش من النّصوص الحافّة التي لا ترقى من حيثُ القيمة العلميّة إلى مستوى المكانة التي يكتسيها المتن، فإنّه بالرّغم من ذلك يضطلع في الدّراسات العلميّة والبحوث الأكاديميّة بوظيفة لا تخلو من أهميّة، هي الوظيفة التّوثيقيّة. في غياب الهوامش لا تكون لمتون تلك الدّراسات والبحوث القيمة العلميّة الكاملة والمطلوبة، فهي من المقتضيات المنهجيّة في كلّ بحث يتّصف بالعلميّة أو يريد أن يكون كذلك، وهي أمارة من أماراته.

وإذا كان الهامش لا يخرج إجمالا عن هذه الوظيفة في ما يُكتب من دراسات وبحوث ورسائل جامعيّة، فإنّه قد ينزاح عن دوره هذا الأوّل التّوثيقي عندما ننتقل من حقل الدّراسات إلى حقل علمي آخر هو حقل التّرجمة؛ ولا نعني بذلك كلّ ترجمة وإنّما نعني بالذّات ترجمة الآخر، وعلى سبيل الحصر، ترجمة الاستشراق، أي ما ينجزه علماء الغرب ومفكّروه من بحوث ودراسات تختصّ بالثقافة الشرقيّة ومنها بالخصوص الثقافة العربيّة الإسلاميّة قديمها وحديثها[1].

---

(1) وهو التّعريف الموجز العامّ للاستشراق، بقطع النّظر عن تاريخه ودون خوض في التّفاصيل والإشكاليات التي تطرحها الظّاهرة الاستشراقيّة؛ أُنظر على سبيل المثال مادّة (Orienta-lisme) في *Le grand Larousse encyclopédique*؛ وانظر حول الاستشراق تاريخا ومنهجا، مجموعة من البحوث المهمّة في مجلّة **الفكر العربي**، العدد الحادي والثلاثون، كانون الثاني (يناير) -آذار (مارس)، 1983، السّنة الخامسة، (عدد خاص بالاستشراق بعنوان «الاستشراق: التّاريخ والمنهج والصّورة»).

مع ترجمة الاستشراق يخرج الهامش عن وظيفته الأصليّة تلك ليضطلع بوظيفة جديدة تتغيّر فيها طبيعة العلاقة بين الهامش بحجمه المحدود وبوصفه نصّا حافّا وبين المتن بقيمته العلميّة المعروفة. هذه الوظيفة الجديدة هي الوظيفة السّجاليّة.

كيف يحدث هذا التّحوّل وما هي مقتضياته ومبرّراته؟

التّرجمة عموما، هي نشاط فكري متميّز ومناسبة علميّة ممتازة يزول فيها عائق اللّغة فيلتقي الأنا بالآخر الحضاريّ وجها لوجه، وينفتح أمام قارئ النصّ المترجم أفق من المعرفة جديد يُطلّ من خلاله على الآخر فكرا وثقافة وحضارة. غير أنّ التّرجمة يمكن أن تأخذ وجهتين مختلفتين تكون لهما آثار مختلفة أيضا من النّواحي النّفسيّة والوجدانيّة فضلا عن الأثر العلميّ والمعرفي الصّرف؛ فنحن قد نترجم للآخر ما يكتبه عن ذاته، فتأتي التّرجمة في هذه الحالة ملبّية للفضول المعرفي ولتوق النّفس إلى معرفة عوالم أخرى غير عالم الذّات. ولكنّنا قد نترجم أيضا ما يكتبه الآخر عن ذواتنا وعن ثقافتنا وتراثنا. في الحالة الأولى نقرأ الآخر علميّا وثقافيّا دون أن يعتري قراءتنا أيّ شكل من أشكال الانفعالات العاطفيّة أو التوتّرات النفسيّة. أمّا أن نترجم ونقرأ ما يقوله الآخر فينا فالحال مختلفة تماما، لأنّ معنى ذلك أنّنا نتلقّى بضاعتنا وقد ردّت إلينا، ولكنّها تردّ إلينا بعيون غير عيوننا، ولربّما من خلال إعادة إنتاج قد تكون مخالفة تماما لما نتوقّع أو ننتظر. في هذه الحالة تستثير فينا قراءة النص المترجم ألوانا من الانفعال الوجداني والنّفسي لا تثيرها بالضّرورة فينا ترجمة ما يقوله الآخر في خويصة ذاته.

إنّ قراءة النصّ الاستشراقي في هذه الحالة تولّد في النّفس شعورا مزدوجا هو مزيج من النّخوة والامتعاض، ومن الانبهار والإعراض. مبعث النخوة هو أنّ الآخر مهتمّ بنا، معنيّ بتراثنا «المجيد». ومصدر الامتعاض هو أنّه قد يقول فينا ما لا تشتهي النّفس وترضى. أمّا الانبهار فمرجعه إلى الطّريقة العلميّة في البحث والدّرس والتّحليل وبالوسائل المنهجيّة المعتمدة في ذلك. بينما يعود سبب الإعراض إلى ما يمكن أن يتخلّل البحث والدّرس من أطروحات ومن مواقف وتصوّرات قد لا تنسجم مع أفق انتظارنا.

تلك هي حال المشارقة مع ترجمة الاستشراق، إقدام وإحجام، انبهار ونفور. ومهما كانت ازدواجيّة الاحساس تجاه الظّاهرة الاستشراقيّة، فإنّ الحقيقة السّاطعة التي لا مكابرة فيها هي أنّ هذه الظّاهرة قد فرضت نفسها في ساحة المعرفة العربيّة الإسلاميّة بل الإنسانية بوجه عامّ. وقد كان ذلك بشكل مطّرد وعلى امتداد قرون من الزّمان[1] فاكتسبت بذلك سلطتها المعرفيّة في مختلف حقول التراث والثقافة العربيّة الإسلاميّة وأصبحت بذلك أمرا واقعا ماثلا للعيان في مجال البحث العلميّ بقطع النّظر عن تنوّع المواقف واختلاف ردود الأفعال الصّادرة عن الباحثين والمفكّرين العرب والمسلمين.

في هذا الإطار تعتبر التّرجمة العربيّة لدائرة المعارف الإسلاميّة[2] أنموذجا ممثّلا للّقاء بين الفكرين الإسلامي والاستشراقي في العصر الحديث على صعيد

---

(1) يعود تاريخ الاستشراق إلى القرون الوسطى، وقد اقترن في خطواته الأولى بحملات التّبشير التي رافقت الحروب الصّليبيّة، إذ تبيّن للزّعماء والقادة الدّينيّين المسيحيّين أنّ هزيمة المسلمين لا يمكن أن تتحقّق من خلال الحملات العسكريّة وحدها. ولتحقيق الهدف التّبشيري انكبّت الكنيسة المسيحيّة على ترجمة القرآن إلى اللاّتينيّة، فظهرت أوّل ترجمة لاتينيّة للقرآن سنة 1143م، وذلك برعاية الرّاهب اللاّهوتي الفرنسي الأب بطرس المبجّل (Pierre Le Vénérable) (1092 م أو 1094 م/ 1157 م) رئيس دير «كلوني» بفرنسا. بمقتضى الدّافع التّبشيري نفسه تمّ وضع المعجم اللاّتيني في القرن الثاني عشر الميلادي بإسبانيا المسيحيّة، وذلك على يدي أحد كبار الرّهبان؛ انظر في هذا الخصوص وفي خصوص تاريخ الاستشراق عموما: يوهان فوك، **تاريخ حركة الاستشراق، الدّراسات العربيّة والإسلاميّة في أوروبّا حتّى بداية القرن العشرين**، تعريب عمر لطفي العالم، دار قتيبة للطّباعة والنّشر والتّوزيع، ط 1، بيروت، 1996؛ وعن بطرس المبجّل وترجمة القرآن إلى اللاّتينيّة، انظر : عبد الرحمان بدوي، **موسوعة المستشرقين**، دار العلم للملايين، ط. 1، 1984، ص ص 68-69 و306-307.

(2) عمل استشراقي جماعيّ ساهم فيه العديد من المستشرقين تحت رعاية الاتّحاد الدّولي للمجامع العلميّة. ظهر الجزء الأوّل من الدّائرة في طبعتها الأولى سنة 1913، ثمّ تلاه الجزء الثاني سنة 1927، ثمّ ظهر على التّوالي الجزآن الثالث والرّابع والمجلّد التّكميلي خلال السّنوات 1936 -1937 - 1938. واعتمدت في نشر الطبعة الأولى اللّغات الألمانيّة والانجليزيّة والفرنسيّة. وبعد الحرب الكونيّة الثانية شرع في الإعداد لطبعة جديدة بدأت في الظّهور سنة 1954، ولكن في لغتين فقط هما الانجليزية والفرنسيّة. ساهم في تحرير موادّ الدّائرة لفيف من أعلام المستشرقين نذكر منهم على سبيل المثال: هوتسما، فنسنك، هيفنج، ليفي بروفنسال، شادة، باسيه، هارتمان، أرنولد، باور، لويس، شارل بلاّ، يوسف شخت...
شرع في ترجمة الدّائرة إلى اللّغة العربيّة سنة 1933 بالاعتماد على الأصلين الانجليزي والفرنسيّ. وقد اضطلع بهذه الترجمة إعدادا وتحريرا كلّ من إبراهيم خورشيد وأحمد=

التّرجمة غير أنّ أهمّ ما يميّز هذا اللّقاء هو أنّه لقاء يقوم على علاقة مختلّة التّوازن، لأنّه لقاء بين ذات مدروسة هي الذّات الشرقيّة وذات دارسة هي الذّات الغربيّة. ومن هنا كان من الطّبيعي جدّا أن يكتسي اللّقاء بين الذّاتين صبغة متوتّرة، وأن يكون الأثر العلميّ والمعرفيّ المترتّب عليه مصحوبا بآثار أخرى على الصعيد الوجداني والمشاعر النّفسيّة والدّينيّة.

هذه الطّبيعة المتوتّرة قد عكستها بصورة جليّة الهوامش التي خصّصتها لجنة التّرجمة للتّعقيب على الموادّ الواردة في الدّائرة بأقلام المستشرقين. وهي هوامش تتميّز على غير ما هو مألوف بحضور مكثّف لافت في مستوى الحجم والمضامين معا. ويتضخّم الهامش بصورة ملحوظة كلّما تعلّق الأمر بمسائل تكتسي حساسيّة خاصّة كتلك التي لها علاقة بالدّين والعقيدة. في هذه الحالة تصبح ردود الهوامش بمثابة الخطابات الموازية والمضادّة أحيانا لخطاب المتن. وعلى هذا النّحو ينقلب الهامش إلى فضاء منافس للمتن في أهمّ وظيفة يختصّ بها في العادة وهي وظيفة حمل المادّة العلميّة.

كان للّقاء الذي حدث بين المشارقة والمستشرقين من خلال الكتابات الاستشراقيّة سواء بطريقة مباشرة أي بواسطة لغة الكتابة الأصليّة (فرنسيّة - انجليزيّة - ألمانيّة) أو بطريقة غير مباشرة من خلال الترجمة أثر كبير في تشكّل وعي الباحثين والمفكّرين العرب والمسلمين بالظاهرة الاستشراقيّة من حيث حجمها وثقل وزنها في المجال العلميّ والمعرفيّ عموما وفي ما يختصّ بالتراث العربي الإسلامي على وجه الحصر؛ وكذلك من حيث عظيم خطرها بالنّظر إلى النّتائج والدّوافع والخلفيات والمقاصد. وكان من نتائج هذا الوعي أن تبلور بشكل تدريجيّ موقف من الاستشراق متفاوت في ألوانه واتّجاهاته ودرجات حدّته. واستثار هذا الموقف بدوره ردود فعل من قبل المستشرقين أنفسهم؛ وإذا نحن أمام ظاهرة بازرة للعيان يجوز تسميتها بحقّ خصومة الاستشراق؛ وبفعل

=الشنتناوي وعبد الحميد يونس. وصدر منها في طبعة «كتاب الشعب» خمسة عشر مجلّدا وصلت ترجمة الموادّ فيها إلى حرف العين. انظر: علي حسني الخربوطلي، **المستشرقون والتاريخ الإسلامي**، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، 1988، ص 131.

هذه الظّاهرة تولّدت وتراكمت أدبيات غزيرة من الرّدود، والرّدود على الرّدود تعكس تنوّعا شديدا في المواقف والأطروحات ووجهات النّظر[1].

في الصّميم من هذه الخصومة تتنزّل ردود الهوامش في الترجمة العربيّة لدائرة المعارف الإسلاميّة. غير أنّ هذه الرّدود تكتسي أهميّة خاصّة إذ هي تتميّز عن غيرها من الرّدود التي خصّصت لها كتب مستقلّة بأنّها ردود نشأت من النّاحية التاريخيّة قبل أن تتبلور حركة النّقد المنظّمة والمنهجيّة ضدّ الاستشراق وما نتج عنها من ردود فعل صادرة عن المستشرقين. وهي حركة انطلقت مع مطلع الستّينات، وكان قادحها الأكبر مقال أنور عبد الملك حول «أزمة الاستشراق»[2]. ثم شهدت الخصومة لحظتها السّاخنة الثانية في أواخر السّبعينات مع المفكّر والأكاديمي الفلسطيني إدوارد سعيد[3] (تـ 2003) وبالتّالي فإنّ ردود الهوامش في التّرجمة العربيّة لدائرة المعارف الإسلاميّة تعدّ وجها من وجوه الوعي الباكر بإشكالية الاستشراق. وقد جاءت هذه الرّدود حاملة لعلامات التّوتّر والانفعال المباشرين والتّلقائيّين قبل أن تحتدم خصومة الاستشراق وقبل أن يتّخذ نقد

---

(1) انظر نماذج من ذلك في: **الاستشراق بين دعاته ومعارضيه**، ترجمة وإعداد هاشم صالح، دار السّاقي، ط. 1، بيروت، 1994؛ وانظر أيضا: محسن جاسم الموسوي، **الاستشراق في الفكر العربي**، المؤسّسة العربيّة للدّراسات والنشر، ط. 1، بيروت 1993.

(2) نشر هذا المقال باللّغة الفرنسيّة تحت عنوان «*L'Orientalisme en crise*»بمجلّة «ديوجين» (*Diogène*)، العدد 44، السّنة 1963؛ وترجم المقال بقلم حسن قبيسي بعنوان «**الاستشراق في أزمة**»، مجلة **الفكر العربي** ، كانون الثاني (يناير)، آذار (مارس)، 1983، السّنة الخامسة (عدد خاص بالاستشراق، التاريخ والمنهج والصّورة)، ص ص 70-105.

(3) تطرّق إدوارد سعيد إلى الظّاهرة الاستشراقيّة في كتابه الأوّل حول هذه القضيّة وهو بعنوان **الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء**؛ صدر بالإنجليزيّة سنة 1978، وترجم إلى لغات عدّة منها الفرنسيّة والإيطاليّة والألمانيّة وغيرها. ترجمه إلى العربيّة كمال أبو ديب، وصدر عن مؤسّسة الأبحاث العربيّة سنة 1981؛ وانظر لإدوارد سعيد أيضا في خصوص القضيّة نفسها: **تغطية الإسلام، كيف تتحكّم وسائل الإعلام الغربي في تشكيل إدراك الآخرين وفهمهم**، ترجمة سميرة نعيم الخوري، مؤسّسة الأبحاث العربيّة، ش. م. م، بيروت، 1983 (الطّبعة الإنجليزية الأولى سنة 1981)؛ وكذلك: **تعقيبات على الاستشراق**، ترجمة وتحرير صبحي حديدي، المؤسّسة العربيّة للدّراسات والنّشر، ط. 1، بيروت 1996؛ وآنظر مجموعة من البحوث العلميّة المفيدة حول إدوارد سعيد وأطروحاته في خصوص الاستشراق. في: **المجلّة العربيّة للثّقافة**، السّنة الثالثة والعشرون، العدد الخامس والأربعون، محرّم 1425هـ- مارس (آذار) 2004، (عدد خاصّ: إدوارد سعيد 1935-2003).

الظّاهرة الاستشراقيّة منحى تنظيريّا وصبغة تشريحيّة حفريّة أنتجت أطروحات مختلفة باختلاف المنطلقات وزوايا النّظر.

وننبّه إلى أنّنا سنقتصر في هذا الفصل على الموادّ الدّينيّة من الدّائرة دون غيرها من المواد الأخرى، وذلك لسببين، السّبب الأوّل هو أنّ ردود الهوامش في الدّائرة قد تركّزت بصورة ملحوظة وبكثافة لافتة على الموادّ الدّينيّة أكثر من غيرها. والسّبب الثاني وهو مرتبط بالأوّل، هو أنّ هذه الموادّ تكتسي حساسيّة خاصّة نظرا إلى أنّ لها علاقة مباشرة بالعقيدة وأصول الدّين، وهي ساحة المواجهة المتقدّمة التي تدور عليها خصومة الاستشراق بما اشتملت عليه من انفعالات وتوتّرات وتنوّع في المواقف والأطروحات.

المحور الأوّل: ترجمة الدّائرة بين الانبهار والاحتراز ونشأة ردود الهوامش فيها:

ارتبطت نشأة الهوامش في ترجمة دائرة المعارف الإسلاميّة بالشعور المزدوج الذي كان يكمن وراء فكرة التّرجمة ذاتها، وهو الشعور نفسه إزاء الظّاهرة الاستشراقيّة بشكل عامّ والقائم على ثنائية الانبهار والاحتراز؛ الانبهار الذي يبرّره الاعتراف بالقيمة العلميّة الفائقة لموادّ الدّائرة وبأهميّة الجهد الاستشراقي في حقل الثقافة العربيّة الإسلاميّة، والاحتراز الذي تدفع إليه اعتبارات عدّة في مقدّمتها المجازفة بتعريب موادّ علميّة ربّما انطوت على أفكار ومواقف قد تخرج من حيث طبيعتها وحدودها عن أفق انتظار المتلقي المسلم وخاصّة في حقول شديدة الحساسيّة كحقل الدّين والعلوم الإسلاميّة؛ وكأنّ هنالك إحساسا بأنّ تلك الموادّ لا تمثّل مصدر خطر على المشاعر الدّينيّة طالما أنّها حبيسة اللّغات الأجنبيّة الأصليّة التي كتبت بها، أو أنّ خطرها سيظلّ محدودا بحدود الأوساط العلميّة الضيّقة التي يتقن المنتمون إليها تلك اللّغات؛ ولرّبما وجد من بين هؤلاء من كان بحكم ثقافته وتكوينه منسجما مع مناهج المستشرقين وآرائهم.

لا شكّ أنّ حساسيّة الرّهان في مشروع التّرجمة هي التي جعلت لجنة الدّائرة في نسختها العربيّة تحرص في مفتتح الطّبعة الأولى منها على عقد مقدّمة[1] ذات

(1) **دائرة المعارف الإسلاميّة**، طبعة «كتاب الشعب»، مقدّمة الطّبعة الأولى بتاريخ 20 يوليه 1933 .

طابع تبريريّ تضمّنت إشادة بالاستشراق ومحاسن منهجه، كما تضمّنت إلى جانب ذلك تعديدا لمزايا هذه التّرجمة والفوائد الجمّة التي ستحصل للقارئ العربي من خلالها. وينطلق تبرير التّرجمة في مقدّمة الدّائرة من تمجيد للحضارة الإسلاميّة باعتبارها حضارة نشأت مع البعثة النّبويّة فشملت أمما متنوّعة من حيث أمزجتها وطبائعها واستوعبت حضارات أخرى مثل حضارة اليونان وحضارة الرّومان وحضارة الفرس، فكانت بذلك حضارة الأمم الإسلاميّة قاطبة لا حضارة العرب وحدهم.

إنّ هذا الطّابع الشّمولي للحضارة الإسلاميّة وما تميّزت به من ثراء فكري وعلميّ وثقافي قد جعلها محلّ اهتمام من قبل العالم الحديث فانكبّ عدد كبير من علماء الغرب على دراسة هذا المخزون العلميّ والثّقافي، وشملت تلك الدّراسة حقولا متنوّعة كالدّين واللّغة والأدب والتّصوّف والفلسفة والتّشريع. وهي حقول حملت خصوصيّة هذه الحضارة ومآثرها وفضلها على الإنسانيّة.

هذا الاهتمام تجسّم من خلال الدّراسات الكثيرة التي أنجزها المستشرقون فُرادى ونشروها في عديد الكتب والمجلاّت المختصّة. ثمّ بدا للمستشرقين منذ بداية القرن العشرين أن ينشروا خلاصة أبحاثهم في كتاب جامع يشبه في ترتيب موادّه ترتيب القواميس، فكانت «دائرة المعارف الإسلاميّة» الصّادرة بأهمّ اللغات الأوروبيّة وهي الفرنسيّة والانجليزية والألمانية. «وها نحن أولاء نتقدم بترجمتها إلى قرّاء اللّغة العربيّة».

وتتحدّث المقدّمة عن أهميّة هذه الدّائرة وتميّزها عن سائر الدّوائر التي عرفها أبناء العربيّة مثل دائرة المعارف التي وضعها البستاني ودائرة المعارف الأخرى التي وضعها محمّد فريد وجدي، فدائرة المعارف الإسلاميّة «تمتاز بصفات لم تتوافر فيما كتب من قبل لأنها ليست مجهود فرد واحد، وإنّما هي ثمرة مجهود أعلام المستشرقين كتب كلّ منهم فيما تخصّص فيه من علم وفنّ حتّى صارت فصولهم نماذج في العمق والبحث والتّحقيق».

وتستمرّ مقدّمة الدّائرة على هذا النّحو في التّنويه ببحوث المستشرقين وبقيمتها العلميّة والمنهجيّة؛ فهي بحوث موثّقة بالمصادر والمراجع التي يوردها

المستشرقون عقب كل فصل أو مادّة «استكمالا للمنهج العلميّ الصّحيح». وفضلا عن ذلك فإنّ هؤلاء المستشرقين قد قصروا اهتمامهم في الدائرة على جانب واحد من المعرفة الإنسانيّة هو تراث الإسلام وهو ما جعل الدّائرة تنعت بحق «دائرة المعارف الإسلاميّة». ثمّ إنّ من مزايا الدّائرة أيضا أنّ فائدتها لا تقتصر على النّاحية الثقافيّة فقط وإنما هي تخدم أهدافا أخرى يحرص عليها العرب والمسلمون مثل بعث الحضارة الإسلاميّة و«تكوين الرّأي العامّ الإسلامي» وتدعيم تقاليد المسلمين و«الكشف عن مثلهم العليا»، و« ذلك لأنّ مهمّة دائرة المعارف -فيما نعتقد- أكبر من مهمّة الجامعة في تكوين الرأي العام لما فيها من الشّمول مع العمق والتّحقيق، مع التّرتيب، على سهولة في الأسلوب واللّغة لا تجعلها وقفا على الخواصّ وأشباه الخواصّ»[1].

وأخيرا فإنّ دائرة المعارف الإسلاميّة تلتقي من حيث اهتمامها بالتراث الإسلامي وصبغتها الشموليّة وسائر المزايا الأخرى التي اختصّت بها مع مؤسّسات أخرى رفع شعارها العرب والمسلمون في العصر الحديث لتحقيق وحدتهم، مثل شعار الوحدة العربيّة والجامعة الإسلاميّة والمجامع اللّغويّة والمؤتمرات الإسلاميّة وغير ذلك ممّا يهدف إلى «توحيد الثقافة في العالم الإسلامي العربيّ». وعلى هذا الأساس فإنّ ترجمة هذه الدّائرة تهدف إلى «المساهمة في هذه النّهضة... والعمل على تحقيق أغراضها».

وتلتفت المقدّمة إلى الإشادة بالمستشرقين الذين ساهموا ببحوثهم العلميّة في الدّائرة وبإسداء الشكر إليهم لأنّهم «خدموا التّراث الإسلامي خدمة صادقة بمقالاتهم القيّمة». ثم تختتم بتبشير القارئ العربي بما سيجده في الدّائرة المترجمة من مضامين علميّة قيّمة تجدّد فكره وتفتح أمامه آفاقا من المعرفة لم يكن له بها سابق عهد، «فنحن نؤمن بأنك ستجد في هذه الدّائرة التّراث الإسلاميّ مرتبط الحلقات متماسك الأطراف، وأنك ستعتمد عليها في مراجعة هذا التّراث العظيم، وأنّك ستمضي في قراءتها فترات تحسّ فيها باتّساع أفق معرفتك وتتراءى لك عوالم جديدة لم تكن لتخطر على بال»[2].

---

(1) **دائرة المعارف الإسلاميّة** (النّسخة المعرّبة)، المقدّمة.

(2) م. ن، (من المقدّمة).

غير أنّ محاسن الاستشراق ومزاياه وإن هي تعدّدت لا يمكن أن تطمس ما به أيضا من مساوئ ونقائص؛ فللحقيقة وجه آخر غير مشرق يصعب أن تحجبه تلك المحاسن ولا هاتيك المزايا؛ فقد يكتشف قارئ الدّائرة في بعض مقالاتها «هوى» أو «خطأ» أو «مطعنا» في الدّين والعقيدة أو غير ذلك «من شبهات دأب المستشرقون غير المنصفين على ترديدها حول الإسلام وأصوله وأسانيده وحجيّة القرآن وقصّة الغرانيق والنّاسخ والمنسوخ»[1].

ولكنّ هذا النّقد الموجّه إلى الاستشراق لا يغادر اللّهجة الهادئة نفسها التي تميّز بها خطاب الردّ في دائرة المعارف الإسلاميّة، إذ يعقبه مباشرة موقف معتدل شديد التّسامح يلتمس الأعذار للمستشرقين على الهنات التي يرتكبها البعض منهم ومظاهر الإجحاف التي تصدر عن هؤلاء في حقّ الإسلام وتراثه «فما أولئك المستشرقون إلاّ أناس مثلنا، لهم طبيعة الإنسان التي تخطئ حينا وتصيب أحيانا»[2].

يشعر قارئ مقدّمة دائرة المعارف الإسلاميّة في نسختها العربيّة بأنّ فكرة الترجمة والإقدام على إنجازها قد مرّا بنوع من المخاض العسير، سببه الأوّل والأساسيّ هو ما أشرنا إليه من ازدواجية حسّاسة ومربكة في التّعاطي مع الاستشراق، وخاصّة في حقل كالحقل الدّيني الذي اكتسب بمرور الزّمن حرمة وعصمة في ضمائر المسلمين عامّتهم وعلمائهم؛ ثمّ يأتي الاستشراق بمناهجه البحثيّة الجديدة ليقلّب ثوابته ويحرّك مسلّماته ويخترق حجب عصمته. هنالك انطباع حقيقيّ بأنّ الإقدام على ترجمة الموادّ العلميّة الاستشراقية في حقل الإسلاميات مجازفة لا تخلو من خطورة ورهان لا يخلو من صعوبة. وكان الحلّ المختار هو الإقدام على الترجمة رغم حساسيّة الرّهان. ورصدت لجنة الدّائرة لذلك ضمانتين جعلت منهما صمّام أمان لمشروعها، الضّمانة الأولى شبيهة بما قاله عبد المطّلب سادن الكعبة قديما عندما أعلم بأنّ جيش أبرهة هادمها، وهو «أنّ للبيت ربّا يحميه»، ذلك «أنّ الدّين الإسلاميّ دين قويّ لا يخشى غمز

(1) يوسف شخت، **أصول الفقه**، سلسلة دائرة المعارف الإسلاميّة، تعريب لجنة دائرة المعارف الإسلاميّة، دار الكتاب اللّبناني، بيروت، 1981؛ من مقدّمة الكتاب بقلم إبراهيم زكي خورشيد رئيس لجنة النّسخة العربيّة لدائرة المعارف الإسلاميّة، ص 9.

(2) مقدّمة الطّبعة الأولى المعرّبة **لدائرة المعارف الإسلاميّة**، المرجع المذكور.

الغامزين ولا طعن الطّاعنين عن فهم أو سوء فهم وجدير بنا ألاّ نخشى هذا النّشر (أي نشر الدّائرة المترجمة) فنكون كالنّعامة تُخفي رأسها في الرّمل إذا استشعرت الخطر»[1] ومعنى ذلك أنّ للإسلام مناعة ذاتيّة تكفل له الحصانة وتصدّ عنه طعن الطّاعنين وكيد الكائدين بحيث لا تنقص من رفعة شأنه مواقف المستشرقين من صنف «المتحاملين».

أمّا الضّمانة الثانية التي تأتي لتعزّز حصانة الإسلام الذّاتيّة فهي الرّدود التي خصّصت لها لجنة الترجمة هوامش النّسخة العربيّة من الدّائرة، وجعلت تلك الرّدود جزءا لا يتجزّأ من خطّة التّرجمة، إذ أنّ «ممّا يغتبط له قارئ هذه الدّائرة أنّ أعلام مصر -سواء كانوا من علماء الأزهر الشريف أو من أساتذة دار العلوم أو الجامعة المصريّة- قد ساهموا بنصيب وافر في مراجعة التّرجمة والتّعليق على بعض الفقرات وفي إبداء الملاحظات القيّمة والآراء السّديدة...»[2].

على هذا النّحو نشأت ردود الهوامش في النّسخة المعرّبة من دائرة المعارف الإسلاميّة لتؤدّي وظيفة الرّقيب على المتن تحسّبا لما يمكن أن يرد فيه على لسان المستشرقين من «أهواء» أو «مطاعن» في حق الدّين والعقيدة. وتتمثّل مهمّة الرّقيب في «التّصحيح أو التّكملة أو ردّ هوى أو درئ مطعن»[3]. واللّافت للانتباه هو أنّ لجنة الترجمة تلحّ إلحاحا شديدا على الإشادة بكفاءة العلماء المسلمين الذين اختارتهم للاضطلاع بمهمّة الردّ على المستشرقين، وكأنّ هذه الكفاءة العلميّة ضمانة أخرى إضافيّة لمشروع التّرجمة. فممّا جاء في كتاب «أصول الفقه»، وهو الفصل الذي كتبه المستشرق الألماني «يوسف شخت» (Joseph Schacht) (1902-1969) وعقّب عليه الشيخ أمين الخولي: «وقد وفّقت اللّجنة حينئذ إذ أسندت الردّ على «شاخت» إلى إمام من أئمة الأدب وعلم من أعلام الأصوليّين هو الأستاذ أمين الخولي رحمه الله رحمة واسعة. وتشاء الصّدف أن يكون «شاخت» أستاذا زائرا في كلّية الآداب بالجامعة المصريّة (جامعة القاهرة الآن) سنة 1934، ويكون الأستاذ أمين زميلا للأستاذ «شاخت» في هذه الكلّية

(1) مقدّمة كتاب **أصول الفقه**، المرجع المذكور، ص 10.

(2) مقدّمة الطّبعة الأولى المعرّبة **لدائرة المعارف الإسلاميّة**، المرجع المذكور.

(3) مقدّمة الطّبعة الثانية من **الدّائرة**، وهي بتاريخ 20/ 01/ 1969.

نفسها. وردّ الأستاذ أمين على «شاخت» ردّا موضوعيّا مفحما نال إعجاب جميع الدّوائر، واختصم الأستاذان علميّا...»[1].

ومن اللاّفت أيضا أنّ لجنة الترجمة قد خصّصت حيزا من مقدّمة الكتاب المذكور لعرض نبذة موجزة من سيرتَيْ «شاخت» والخولي العلميّتين[2]. وممّا جاء في سيرة المستشرق «شاخت» أنّه «علم من أعلام المستشرقين بحقّ» وأنّه باحث «له باع طويل في كتابة موادّ كثيرة في دائرة المعارف الإسلاميّة، وتدور معظم هذه الدّراسات حول الفقه الإسلامي وعلم الكلام واختلاف المذاهب والتشريع». وممّا جاء في حقّ الشيخ أمين الخولي أنّه «علم من أعلام الأدب وأصول الدّين»، وهو فضلا عن ذلك رجل يتقن اللّغتين الإيطاليّة والألمانيّة «ممّا ساعده على الاطّلاع على بحوث المستشرقين الألمان والطليان في الإسلاميات».

إنّ عرض السّيرتين لا يخلو في نظرنا من دلالات ومن توظيف مقصود يندرج ضمن الإشكاليّة الأساسيّة التي يطرحها مشروع التّرجمة كما سبقت الإشارة إليه. فمن خلال سيرة المستشرق الألماني «شاخت» وما تخلّلها خاصّة من إطراء على قيمته العلميّة في مجال الإسلاميات، تهدف لجنة الترجمة من جديد إلى إقناع القارئ العربي والمسلم بأهميّة البحوث والدّراسات الاستشراقيّة المتّصلة بالتراث العربي الإسلامي وبأنّ هذه البحوث بالرّغم ممّا يشوبها أحيانا كثيرة من سقطات وعثرات مسيئة للتّراث والدّين قد أصبحت رافدا مهمّا لا غنى عنه من روافد المعرفة من شأنه أن يفتح أمام الدّارس المسلم آفاقا جديدة في البحث والتّعامل مع التراث كانت موصدة أمامه بسبب الإصرار على التمسّك بمناهج البحث التّقليديّة. وهي الفكرة نفسها التي افتتحت بها اللّجنة تقديم الدّائرة في سياق التّبرير للترجمة.

أمّا من خلال سيرة الشيخ الخولي وما تخلّلها أيضا من إطراء لمكانته العلميّة ومن إشارة إلى إتقانه لغتين أجنبيّتين إحداهما الألمانيّة التي هي لغة المستشرق «شاخت»، فإنّ لجنة الترجمة تحقّق، أو تقنع القارئ المسلم بأنّها تحقّق الشقّ الثاني من المعادلة، وهي أنّها باختيار الشيخ الخولي قد اختارت النّدّ المناسب والمؤهّل

---

(1) مقدّمة كتاب **أصول الفقه**، المرجع المذكور، ص ص 9-10.

(2) م. ن، ص ص 11-16.

لإدارة السّجال مع الاستشراق. وهو أمر ينتج مزيدا من الطمأنينة والرّضى النفسي بسبب التّوازن الذي ستكتسيه العلاقة بين المتن بثقله الاستشراقي والهامش بثقله الإسلامي.

الدّلالة ذاتها والوظيفة ذاتها في هذا السياق نفسه تحملها الإشارة إلى مساهمة «علماء الأزهر الشريف» في الردّ على الاستشراق بهوامش الدّائرة، فكأنّ هؤلاء العلماء، بسلطتهم العلميّة ورمزيّتهم الدّينيّة في آن معا يمثّلون حجّة مزدوجة، فمن جهة أولى يمكّن حضورهم في فضاء الدّائرة ولو من خلال الهامش من إضفاء نوع من المشروعيّة الدّينيّة على ترجمة الاستشراق، وهذه المشروعيّة لا يمكن أن تكون إلاّ مقنعة باعتبارها صادرة عن رموز من مؤسّسة علميّة دينيّة عتيدة ذات سلطة وحجيّة ومصداقيّة أيضا في أمور الدّين. أمّا من جهة ثانية فإن حضور هؤلاء العلماء يعني إقحام أهل الاختصاص في الحقل الدّيني والفكر الإسلامي في دائرة السّجال مع الاستشراق وهو أمر يضفي على هذا السجّال طابع النديّة إن لم نقل التّفوق باعتبار أنّ «أهل مكّة أدرى بشعابها».

وعموما فإنّه من خلال ردود الهوامش يتحقّق نوع من الرّضى النّفسي في تأدية واجب علميّ، وإن كانت المساهمة في هذا المستوى هامشيّة محدودة ومنجزة بالتّبع لا أصلا. وهو أيضا واجب دينيّ في جوهره ومقاصده، ويتمثّل ذلك في حماية الدّيانة وصون العقيدة والذبّ عن حومة الإسلام وحوزته، ومن خلال كلّ ذلك تنحلّ المعادلة الصّعبة ويحصل التّوفيق بين محاسن الاستشراق ومساوئه.

ثم لا ننسى من جهة أخرى أنّ ترجمة الدّائرة قد جاءت في ظروف تاريخيّة وسياسيّة هي تشكّل الوعي القومي ونشأة حركات المقاومة والتحرّر من الاستعمار، وما تولّد عن ذلك على المستوى الوجداني والنّفسي والفلسفي الوجودي من وعي بالذّات في مقابل الآخر المتغلّب عسكريّا واقتصاديّا وعلميّا. من هذه الزاوية تعتبر ترجمة الدّائرة والردود التي رافقتها من الخطوات الأولى في اتّجاه الوعي بالظّاهرة الاستشراقية وبخطورتها وعمق دلالاتها، فهي من جهة أولى تفضح في المشارقة عجزهم وتقصيرهم في دراسة تراثهم العربي الإسلامي بأنفسهم، فتركوا بذلك فراغا معرفيّا ملأه غيرهم. وبدلا من أن تكون الذّات الشرقيّة ذاتًا دراسة تردّت إلى مقام الذّات المدروسة. أمّا من جهة ثانية فإنّ

إنجاز هذه الترجمة يبدو وكأنّه شكل أوّل من أشكال ردّة الفعل التي أثارها فيهم الإحساس بالإخلال والتقصير، فكان هذا الإنجاز بمثابة الخطوة الأولى في طريق الاضطلاع بالواجب العلميّ تجاه تراث الأجداد، وهي خطوة تذليل عائق اللّغة لاستكشاف ما قاله الآخر فينا، وهو الاستكشاف الذي سيولّد ردّات فعل مختلطة متداخلة من النّواحي النّفسيّة والوجدانيّة.

جاءت هذه الترجمة إذن من قبيل أضعف الإيمان في تأدية الواجب نحو التّراث والدّين وهو الواجب الذي يفرِضه الانتماء. وقد كان من المفروض أن نكون بحكم هذا الانتماء أحرى النّاس بدراسة هذا التراث؛ ولذلك فإنّ هذه التّرجمة ترتبط في العمق النّفسي بشعور يكاد يكون دراميّا تتمازج فيه أحاسيس متنافرة هي خليط من الشعور بالتّقصير، والشعور بالنخوة، وازدواجية الموقف من الظّاهرة الاستشراقيّة.

المحور الثاني: المنهج الاستشراقي في عيون المشارقة، أو ثنائيّة الانبهار والنّفور:

كتب الشيخ أمين الخولي على هامش مادّة «أصول»[1]، وهو ينوّه بمحاسن المنهج الاستشراقي وينبّه إلى مساوئه ما يلي: «كنّا ولا نزال نرى أنّ أنفس ما يقتبس عن الغرب في الدّراسات الشرقيّة والإسلاميّة إنّما هو أساليب البحث العلميّ وطرائق النّقد الدّقيق الحرّ المنتظم، ولكنّا نشهد بين الفينة والفينة أنّ تلك الأساليب وهاتيك الطّرائق تلتوي وتضطرب بين أيدي رجال من المجلّين فيهم، فلا يكاد يصلحها إلاّ ملحظ دقيق قد جرى عليه المشارقة في دراستهم لتلك الشّؤون التي هم أهلها الأوّلون وأولُو الرّأي فيها...»[2].

هذا الكلام فيه إقرار صريح بقيمة المنهج الاستشراقي في مجال البحث العلمي، ولكن فيه أيضا تلميح إلى أنّ المشارقة يظلّون أكثر أهليّة من غيرهم للخوص في الدّراسات الإسلاميّة بحكم الانتماء والقرابة الحميميّة التي تربطهم بالتراث. من جهة أخرى نلاحظ أنّ كلام الشيخ الخولي ينطوي على إشكال حقيقيّ فيما يتعلّق بالموقف من الاستشراق؛ والأمر لا يقتصر في الواقع على الخولي وإنّما هو قاسم مشترك بين أغلب الدّارسين المشارقة الذين اهتموا بالظّاهرة الاستشراقيّة. ويتمثّل الإشكال في الازدواجية المحرجة التي يبديها هؤلاء جميعا في التّعاطي مع الظّاهرة، فهو تعاط يقوم على القبول والصدّ، على الانبهار والنّفور في آن واحد.

إنّ الإشادة بالمنهج الاستشراقي وبقواعد البحث العلمي المتوخّاة فيه هي إشادة تتردّد على ألسنة الجميع تقريبا باستثناء فئة قليلة اتّخذت موقفا عدائيا مسبقا من الاستشراق. وهناك اعتراف ضمنيّ، وقد يأتي بشكل صريح أحيانا، بأنّ المنهج الاستشراقي يفوق في قيمته ونجاعته العلميّة مناهج الدّرس التّقليديّة التي ألفها المشارقة. إلاّ أن المعضلة تنشأ والحساسيّة تحتدّ عندما ننتقل من مستوى المنهج بما يقوم عليه من دقّة وتحرّ وتوثيق... إلى مستوى الفكر والطّرح وأسلوب التّفكير، وخاصّة إلى النّتائج التي يتمخّض عنها الفكر الاستشراقي وأسلوب

---

(1) **دائرة المعارف الإسلاميّة** (النسخة العربيّة)، مج 2، ص ص 265-290؛ والفصل بقلم المستشرق الألماني يوسف شخت.

(2) مادّة «أصول»، ص 266، الهامش رقم 1.

المقاربة الذي درج عليه المستشرقون. عندها يتغيّر الموقف فتنشأ الازدواجيّة ويبرز منطق الانتقاء.

إنّ نشر المستشرقين لدائرة المعارف الإسلاميّة وتعليق المشارقة على موادّها هو في نظر الخولي مناسبة علميّة راقية يلتقي فيها الغرب بالشرق على صعيد فكريّ واحد هو خدمة البحث العلميّ؛ ذلك هو المبدأ وذلك الذي ينبغي أن يكون أو من المفروض أن يكون. هذا اللّقاء بين «طريف الغرب» و«تليد الشرق» يحتّم أن يكون المنهج محرّرا وأن تكون أساليب الدّرس سليمة. غير أنّ الخولي يلاحظ أنّ الموادّ العلميّة التي لها علاقة بالدّين والعقيدة هي موادّ أشدّ حساسيّة من غيرها، وهي بالتالي عرضة لما يمكن أن يُخالطها من اندفاعات وجدانيّة ومؤثّرات نفسيّة مهما حرص الكاتب على الحيطة والتوقّي من تلك الاندفاعات والمؤثّرات.

يقسّم الخولي المستشرقين الذين ساهموا في الدّائرة وكتبوا في مثل تلك المواضيع، من حيث التوجّه المنهجي ثلاثة أصناف: صنف «غلبه الوجدان وأسرته العاطفة»، فهو يصدر في ما يكتب إمّا عن نزعة إيمانيّة عميقة أو عن نزعة إنكار مسرفة، وهو في الحالتين معا يتّخذ موقفا فيه غرور مستمرّ وقدح في الآخر دائم، فتراه يأخذ وجهة متطرّفة في دعوى حيازة الحقّ كلّه ونسبة الباطل كلّه إلى غيره. هذا الصّنف غير قليل ومنعه من الكتابة غير يسير. ومثل هذا الصّنف ليس جديرا حسب الخولي بأن يكون مساهما في وثيقة علميّة ممتازة كدائرة المعارف الإسلاميّة. وهذا الحكم ينطبق في نظره على من يساهم بالتّأليف وعلى من يساهم بالتّعليق على السّواء. ومعنى ذلك أنّ مبدأ الإنصاف في مجال البحث العلمي ينبغي أن يكون قاعدة مشتركة بين المستشرقين فيما يكتبونه عن الثّقافة الإسلاميّة وبين المشارقة في ردودهم على تلك الكتابات.

أمّا الصّنف الثاني في نظر الخولي دائما، فهو صنف هادئ الوجدان متّزن في عواطفه سواء كانت تلك العواطف دينيّة عميقة الإيمان أو عواطف إنكار وجحود. ولكنّه صنف متعلّق بمسلّمات يصعب عليه تجاوزها، وتمنعه شدّة التّعلّق من البحث عمّا وراءها. وهذا الصّنف وإن كان قليل الخطر مقارنة بالصّنف السّابق فإنّه بحكم تمسّكه بمسلّماته الموروثة لا خير فيه هو أيضا في مجال البحث العلمي.

أمّا الصّنف الثالث والأخير فهو صنف استطاع الفصل بين العاطفة والوجدان والعقيدة من جهة وبين الفكر والعلم من جهة ثانية، فللدّين عنده منهجه الخاصّ، وللعلم منهجه الذي يليق به. فهو يحاول في حدود الإمكان والطّاقة البشريّة «أن يخوض البحث العلميّ نزيها مخلصا للحقّ لا يقف عند مسلّم، بل يمضي إلى أقصى حدود الشكّ ويطلب البرهان لا يقبل شيئا بدونه»؛ وكلّما تحرّكت في نفسه النّوازع الاعتقاديّة دفعها بقوّة مانعا إيّاها من أن تجور عليه. «وصاحب هذه الشخصيّة هو الذي يترك للدّنيا شيئا من العلم يبقى ليُقرأ ويفتح على النّاس سبل استفادة وطرق صواب».

ومن مقتضيات المنهج العلمي حسب وجهة نظر أمين الخولي أن يتجنّب المستشرق والباحث عموما الخوض في المسائل التي لها اتّصال بالعقيدة سواء تعلّق الأمر بعقيدته هو أو بعقائد الآخرين، وأن يحترس في استعمال العبارات والإشارات فيتجنّب منها ما يستشعر منه المساس بالعاطفة الدّينيّة. ويمثّل الخولي على ذلك بما جاء على لسان المستشرق الدّانمركي «بول» (Fr. Buhl) تحت مادّة «تحريف» بدائرة المعارف الإسلاميّة، وفي معرض الحديث عن تهمة التّحريف التي وردت في القرآن بشأن اليهود وما أحدثوه من تغيير في نصّ التوراة.

من ضمن العبارات التي يستشهد بها الخولي قول المستشرق «بول»: «اتّهم فيها محمّد اليهود» وقوله «أمّا كيف صوّر هو لنفسه هذا التّغيير» وقوله «الطّريقة المبهمة التي تحدّث بها محمّد في القرآن»[1]. ويعلّق الخولي على هذه العبارات الواردة على لسان «بول» بقوله: «إنّها كلّها ممّا لا يُحوج إليه بحث علميّ مطلقا، وكان أيسر الرّعاية المؤدّبة لعواطف الملايين من أصحاب الشؤون الإسلاميّة ممّا يقتضي تجنّبها. إنّ هذه العبارات والإشارات وأمثالها ما هي إلاّ عقيدة مخالف لأصحاب هذه الشؤون الإسلاميّة، وليست دائرة المعارف مجال إعلان هذه العقيدة المخالفة، والعناية بمثل ذلك إخلال صريح بالمنهج العلمي... وكلّ ما أقوله هنا أن أدعو طلاّب العلم وروّاد الحقائق إلى تجنّب مثل هذا الخطإ المنهجي تجنّبا قويّا»[2].

---

(1) مادّة «تحريف»، **دائرة المعارف الإسلاميّة** (النّسخة العربيّة)، مج VI، ص 602 وما بعدها.

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها، الهامش رقم 1.

إنّ أوّل ملاحظة يمكن أن نبديها في شأن هذا الردّ هو أنّه دون مبالغة خطاب راق في المنهج يتّسم بقدر كبير من الهدوء والرّصانة العلميّة مقارنة بردود أخرى لباحثين مسلمين آخرين غلب عليها الاندفاع العاطفي وطغت عليها لهجة التّجريح والإدانة، فالخولي قد التزم في ردّه على المستشرق «بول» بالمقاييس العلميّة الخالصة والاعتبارات المنهجيّة المحضة متجنّبا الخوض في الخلفيات والأهداف المبطنة والانزلاق في فخّ محاكمة النّوايا، وذلك على غرار ما نجده عند شريحة المثقفين والدّارسين المسلمين المعادين للاستشراق[1].

الملاحظة الثانية هي أنّ الخولي قد حذّر في كلامه السّابق من آفة الخلط بين المقتضيات العلميّة والمنهجيّة من ناحية وبين الاعتبارات العقديّة والدّينيّة من ناحية ثانية، بمعنى أنه فصل فصلا صارما بين ما هو ذاتيّ من صميم العاطفة والوجدان وهو أمر يحتفظ به الباحث لنفسه، وما هو موضوعي من صميم البحث العلمي يعلنه للنّاس في ما يدرس ويكتب. غير أنّ الخولي قد ساق ذلك على سبيل الإجمال فلم يفصّل القول في مظاهر الخلط ومواطنه أو ما يمكن أن يستشعر من خلال عبارات المستشرق «بول» من مواقف تحمل إيحاء بالتعدّي على العقيدة أو الإجحاف في حقّ الإسلام؛ وكأنّنا بالخولي يتجنّب التّوسّع في مساجلة هذا المستشرق لأنّ ذكره إيّاه قد جاء على سبيل الاستشهاد فقط في سياق من الردّ لا يخصّه هو وإنّما يخصّ المستشرق يوسف شخت.

والحقيقة أنّ أمين الخولي وإن اتّسم ردّه كما أسلفنا بقدر كبير من الاتّزان، والإجمال دون التّفصيل فتوقّف عند التذكير بأصول ومبادئ منهجيّة خالصة ولم ينخرط في نظريّة المؤامرة كما هو دأب كثير من الدّارسين المسلمين في تعاطيهم مع الاستشراق، فإنّه بالرّغم من موقفه المعتدل هذا نجده يشترك على كلّ حال مع هؤلاء جميعا في الحساسيّة نفسها وفي الهواجس ذاتها إزاء الاستشراق والمستشرقين وإن تفاوتوا في درجات التّوتّر والهوس اللّذين تحدثهما تلك الحساسيّة، فالمتفحّص لمجمل الرّدود سواء منها ما ورد في هوامش دائرة المعارف الإسلاميّة أو ما ورد منها في تعقيبات المترجمين للدّارسات

---

(1) انظر على سبيل المثال: عبد العظيم الدّيب، **المستشرقون والتراث**، دار الوفاء للطّباعة والنّشر والتّوزيع، ط. 2، القاهرة، 1988.

الاستشراقيّة، أو في المؤلّفات المختلفة التي كُتبت حول الاستشراق، يحسّ وكأنّ هؤلاء جميعا يصدرون في تعاملهم مع النّصوص الاستشراقية عن خلفيّة مشتركة تحمل كثيرا من مشاعر الارتياب والحيطة الشديدة في قراءة السّطور وما بين السّطور لتتبّع الزلاّت وترصّد السّقطات بطريقة تبدو عند البعض مَرَضيّة إلى أقصى الحدود؛ وكأنّ النّفوس قد علقت بها على الدّوام عقدة مزمنة أصبح من العسير شفاؤها هي عقدة الاستشراق الذي ارتبطت صورته في الأذهان بالأهداف التّبشيريّة والاستعماريّة منذ زمن بعيد. والحقيقة أنّ هذه الصّورة ليست من قبيل التهيئات ولا هي نتيجة تحامل أو تجنّ وإنّما هي صورة مؤسّسة على وقائع تاريخيّة وممارسات ثابتة باعتراف المستشرقين أنفسهم[1]. ولا شكّ أنّ الأحداث الرّاهنة[2] لا تزال تحمل الكثير من مظاهر التّوتّر في العلاقة بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي، ولا تزال تغذّي هذه العقدة المزمنة ولا تساعد البتّة على تنقية نفوس المسلمين منها.

إنّ استحسان المنهج الاستشراقي يقابله استهجان لأسلوب التفكير وطرائق الطّرح والمعالجة، وهو ما ينطبق في رأي الشيخ الخولي على المستشرق الألماني «يوسف شخت»، وذلك بسبب جملة من الأفكار والمواقف تخلّلت مقاله حول «أصول الفقه». يقول الشيخ أمين على هامش مادّة «أصول» ممهّدا للردّ على «شخت» في بعض ما قاله حول القرآن والرّسول: «وكاتب مادّة (أصول) في دائرة المعارف الإسلاميّة عالم أقام في مصر قلب الشرق دهرا يغدو ويروح بين أهل

(1) انظر على سبيل المثال: يوهان فوك، **تاريخ حركة الاستشراق**، الدّراسات العربيّة والإسلاميّة في أوروبا حتّى بداية القرن العشرين، تعريب عمر لطفي العالم، دار قتيبة للطّباعة والنّشر والتّوزيع، ط. 1 بيروت، 1996؛ وخاصّة الفصول الأولى المتعلّقة بالاستشراق في العصر الوسيط.

(2) نشير على سبيل المثال إلى المحاضرة التي ألقاها بابا الفاتيكان «بنوا XVI» (Benoît XVI)، بجامعة «راتيسبون» الألمانية، بتاريخ 12 سبتمبر 2006، وما تضمّنته من آراء حول الإسلام أثارت حساسيّة المسلمين، وهي آراء تتعلّق بالنبوّة ودعوى أنّ الإسلام قد انتشر بقوّة السّيف لا بحجّة العقل؛ انظر مقتطفات من هذه المحاضرة في جريدة (*Le monde*) الفرنسيّة بتاريخ الأحد 17 - الاثنين 18 سبتمبر 2006، ص 18 تحت عنوان: «*La plénitude de la raison unique*»؛ وانظر في الجريدة نفسها بتاريخ الأربعاء 20 سبتمبر 2006 تعليقا على المحاضرة وتحليلا لردود الفعل الإسلاميّة في مقال: Henri Tincq, Islam: *un faux pas de Benoît XVI*?.

العربيّة وأصحاب تأويل القرآن ودارسي الأدب، فتهيّأ له من سبيل العلم بذلك ما عزّ على غيره، بل إنّه قام في أقوى معاهد الدّراسة الأدبيّة الحديثة بمصر: قام في كلّية الآداب يدرّس فقه العربيّة لأبنائها ويحدّث عن سرّ اللّباب من كيانها وروح الحياة في وجودها، ممّا لا ينكشف إلاّ لخاصّة العارفين بها الذين افتقدتهم في الشرق كلّه فلم تجدهم، ومن هنا كان أمل العلم فيه كبيرا وعتب الحقّ عليه في سلامة أساليب التفكير على وازن ذلك الأمل ومقداره، وإنّه لعظيم»[1].

ما الذي يقصده الشيخ الخولي من وراء الحديث عن «يوسف شخت» بهذه الطّريقة التي يمتزج فيها الإكبار بالعتب الشديد؟

لئن لم يصدر الشيخ أمين في حقّ المستشرق «شخت» حكما صريحا ومباشرا، فإنّ كلامه عنه بهذه الطريقة ينطوي على كلّ حال على رؤية تصنيفيّة للاستشراق والمستشرقين، فممّا يمكن استشفافه من كلامه هو أنّ الآراء المجحفة في حقّ الإسلام وحضارته قد تكون في بعض الأحيان ناتجة عن جهل أو عدم إلمام كاف بحقائق الإسلام دينا وأصولا ولغة وثقافة. وفي هذه الحالة قد تُلتمس الأعذار للمستشرق الجاهل أو غير الملمّ بتلك الحقائق، دون أن تكون هنالك حاجة إلى اتّهامه بسوء النيّة أو التّحامل. ولكن أن تصدر تلك الآراء عن مستشرق مثل «شخت» عاش بين ظهراني العرب والمسلمين ردحا من الزّمن (1934-1939) في مصر مدرّسا بالجامعة المصريّة، وخبر الإسلام وشؤونه عن كثب، فهذا أمر باعث على خيبة الأمل بل وخيبة الظنّ فيه في آن واحد. والملاحظ هو أنّ الشيخ الخولي لم يتخطّ هذه العتبة في العتب على «شخت» ولم يبلغ به الموقف منه درجة الإدانة كما يفعل عادة الفريق المعادي للاستشراق، «فشخت» بمقاييس هذا الفريق لا يمكن أن يكون إلاّ من صنف المتحاملين المتآمرين على الإسلام ما دام عذر الجهل غير وارد في حقّه.

إنّ «شخت» في نظر الخولي قد توفّرت لديه شروط المعرفة الكافية بدواخل الفكر الإسلامي، ومن ثمّ فإنّ ما يصدر عنه من آراء وأحكام ومواقف في خصوص الإسلام وحضارته من المفترض ألاّ يخرج فيه عن أفق انتظار المسلمين، بمعنى

---

(1) مادّة «أصول»، **دائرة المعارف الإسلاميّة** (النّسخة العربيّة)، مج II، ص 266، الهامش رقم 1.

أن تكون تلك الآراء والأحكام والمواقف منسجمة مع حقائق الإسلام كما ثبتت عند المسلمين، فإذا تمّ ذلك صُنّف دون تردّد في خانة المستشرقين «المنصفين». أمّا في الحالة العكسيّة فإنّ «شخت» وغير «شخت» يصبح محلّ ارتياب وشبهة. هذا فيما نرى ما يضمره الشيخ الخولي وإن كان لم يقصد إليه قصدا مباشرا إيثارا منه لنبرة السّجال الهادئ كعهدنا به فيما كتب.

من هنا يتكشّف سوء التّفاهم العميق وتتجلّى الفجوة الفكريّة بين الفريقين، أعني المشارقة والمستشرقين، المشارقة بثوابتهم المعرفيّة ومسلّماتهم الدّينيّة ومحرّماتهم الفكريّة، والمستشرقين بمناهجهم البحثيّة التي تجاوزوا فيها دون رجعة ثنائية المفكّر فيه والممنوع التفكير فيه. ومن هنا نتبيّن أنّ التّنويه بالمنهج الاستشراقي والانبهار بخصائصه العلميّة يقوم في أذهان المشارقة على مفارقة حادّة ومعادلة صعبة هي من قبيل الرّضى بالمقدّمات والنّفور من النتائج، أي قبول المنهج ورفض ما يقترن به من أسلوب في التّفكير وما يفرضه من طريقة في المقاربة والتّحليل وما ينتج عن كلّ ذلك من أفكار وأطروحات. والحقيقة التي يغفل عنها المشارقة هي أنّ هنالك صلة وثيقة وترابطا عضويّا بين المنهج بمختلف آلياته وأدواته وبين النّتائج المترتّبة على ذلك، بحيث لا يجوز التّعامل مع القضيّة المنهجيّة بصورة انتقائيّة كما يشتهي هؤلاء ويأملون، ذلك أنّه من العسير جدّا بل من خطل الرأي الفصل بين المنهج ونتائج المنهج أي القبول بآليات الفكر ورفض نتائجها.

هنالك معضلة حقيقيّة على الصّعيد المنهجيّ؛ وهذه المعضلة هي في تقديرنا السّبب العميق للموقف المرتبك من الظّاهرة الاستشراقية وهو ما عبّرنا عنه بثنائيّة الانبهار والنّفور، فهل هنالك من حلّ لهذه المعضلة؟ يبدو أنّنا أمام أفقين لا ثالث لهما، فإمّا أن تظلّ دراسات العرب والمسلمين وبحوثهم في حقل الإسلاميات منطوية على نفسها منهجا وفكرا وأسلوبا في التفكير، وبذلك يظل إنتاج المعرفة في هذه الدّراسات والبحوث محدودا بحدود الرّؤية المنهجيّة التّقليديّة فلا يُنتظر منها أن تأتي بجديد بل أن تخرج أصلا عن حدود المعارف التراثية والتقليديّة المكرورة؛ وفي المقابل يستمرّ الاستشراق في السّير على النّسق الذي اختاره، يمارس اهتماماته بالإسلاميات بالاعتماد على مناهج بحثيّة لا تنفكّ تتجدّد وتتطوّر

بتطور العلوم الإنسانيّة، إذ هي تنقّلت من المنهج الفيلولوجي الذي كان سائدا مع روّاد الاستشراق لتقتبس اليوم أدواتها من حقول علميّة مختلفة كاللّسانيات والسّيميائيات والأديان المقارنة وعلم اجتماع الأديان والأنتروبولوجيا وعلم الأسطورة وغيرها... وبحكم تجدّد المناهج تتجدّد النّتائج لا محالة، ولربّما تطوّرت الأطروحات بشكل أشدّ حدّة وأكثر استفزازا للمسلمين. وهكذا لا يتزحزح موقف المشارقة من الاستشراق عن الازدواجيّة ذاتها و الثنائيّة نفسها.

وإمّا أن يفتح اللّه على المشارقة فتتجدّد مناهجهم في مقاربة قضايا الفكر الإسلامي. وهذا يتطلّب شروطا معرفيّة وفكريّة عديدة في مقدّمتها تجاوز الثنائيات الحادّة المعرقلة لحركة الفكر والعقل مثل ثنائيّة الحلال والحرام وثنائية المقدّس والمدنّس، أي باختصار شديد ثنائيّة المفكّر فيه والممنوع التّفكير فيه. وهي ثنائيات تكتسي صبغة بالغة الخطورة لما ينجرّ عنها في كثير من الأحيان من خلط ولبس بين مجال المقدّس الفعليّ والحقيقيّ ومجال البشريّ الخالص، فيؤول الأمر إلى أن تُضفى على الكثير من الظواهر الدّينيّة والفكريّة صبغة من القداسة لا مبرّر لها أصلا، أو أن تُجرّد تلك الظّواهر تجريدا كاملا ومتعسّفا من تاريخيّتها فيتمّ التّعاطي معها من منظور ماهويّ مجرّد ومطلق ينتزعها من ظرفياتها التاريخيّة، وهو الأمر الذي دأب عليه، بغير وجه حقّ، الكثير من العلماء والدّارسين المسلمين في تعاملهم مع قضايا عديدة كتلك التي تتّصل بتاريخ القرآن والسّنة أو بالتّفسير أو بالتّشريع الإسلامي فقها وأصولا وتاريخا.

لا يزال السجّال بين المشارقة والاستشراق ينتظر أرضيّة منهجيّة مشتركة وأسلوبا في التفكير متقاربا ورصيدا من المعرفة متكافئا لكي يكون الحوار بين الطّرفين حوارا متناغما ومثمرا فعلا، لا حوار صمّ.

هذا في ما يتعلّق بالمنهج وإشكالياته، فماذا الآن عن القضايا الخلافيّة وعن أساليب الردّ؟

المحور الثالث: القضايا الخلافيّة وأساليب الردّ على الاستشراق:

القضايا الخلافيّة التي كانت ولا تزال محلّ جدل وسجال بين الفكر الإسلامي والفكر الاستشراقي والغربي عموما عديدة ومتنوّعة، وهي تتركّز في حقل الإسلاميات على جملة من المسائل الحسّاسة كالوحي والنبوّة وتاريخ القرآن ورواية السنّة. وقد حفلت ردود الهوامش في الترجمة العربيّة لدائرة المعارف الإسلاميّة بطائفة متنوّعة من تلك القضايا. وسنكتفي في هذا المحور بالتوقّف عند أنموذج منها يمكن أن نعتبره ممثّلا، سنركّز فيه على طبيعة الإشكال والاستراتيجية المتوخّاة في الردّ، عسى أن تتكشّف لنا من خلال ذلك أسباب أخرى للخلاف ولسوء التّفاهم بين المشارقة والمستشرقين تدعّم ما انتهينا إليه من أسباب في السّياق السّابق من هذا البحث.

الأنموذج الذي سنتوقّف عنده يتعلّق بالوحي الذي كان يتلقاه الرّسول وبإشكالية تخليط الشيطان، وهو أنموذج نعرضه فيما يلي على أساس أنّه يُعبّر بشكل واضح عن التّباينات الجوهريّة بين المنهجين الاستشراقي والإسلامي في مقاربة قضايا الدّين الإسلامي وتراثه، ومن ثمّ عن الخلفيات التي تفسّر سوء التّفاهم بين الرّؤيتين الاستشراقيّة والإسلاميّة.

أثار المستشرق الألماني «شخت» هذه القضيّة في معرض حديثه عن أصول التّشريع في الإسلام واستعراض هذه الأصول وفي مقدّمتها القرآن[1].

يقول «شخت» في خصوص الوحي: «وليس هنالك من شكّ في قطعيّة ثبوته وتنزّهه عن الخطإ على الرّغم من إمكان سعي الشيطان إلى تخليطه»[2]. ويستند «شخت» في حكمه هذا إلى الآية 52 من سورة الحجّ المدنيّة ونصّها هو: ﴿ **وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلاَ نَبِيٍّ إِلاَّ إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشّيطَانُ فِي أُمْنِيَتِهِ فَيَنْسَخُ اللّهُ مَا يُلْقِي الشّيطانُ ثمّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ، واللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ** ﴾[3]. ثمّ يحيل على إثر ذلك

(1) مادّة (أصول) بقلم المستشرق الألماني يوسف شخت، **دائرة المعارف الإسلاميّة** (النّسخة العربيّة)، مج II، ص ص 265-290.
(2) **الدّائرة**، مج II، ص 266.
(3) الحج 22/ 52.

على كتاب «تاريخ القرآن» للمستشرق الألماني «نولدكه» (1836-1931) في الجزء الأوّل منه والصّفحة المائة.

كيف كان ردّ الشيخ الخولي على قضيّة تخليط الوحي كما أثارها «شخت» في كلامه السّابق والتي تثير شبهة حول مصداقيّة القرآن؟

يفتتح الخولي ردّه على «شخت» بقوله: «يقول الأستاذ شاخت إنّ المسلمين لم يشكّوا في قطعيّة ثبوت القرآن وتنزّهه عن الخطإ على الرّغم من إمكان سعي الشيطان لتخليطه. ويستشهد لذلك بآية 51-52 في المصحف الملكي، من سورة الحجّ، ولا يزيد على ذلك بل يُحيل على تاريخ القرآن لنولدكه. فالمسألة عنده تقرّرت؛ وهو قد اطمأنّ إليها وساقها نتيجة نقديّة مسلّمة. وآية الحجّ هي ﴿ **وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلاَ نَبِيٍّ إِلاَّ إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيطَانُ فِي أُمْنِيتِهِ، فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ آيَاتِهِ**﴾. وليس موضع شهادتها لما يراه الكاتب إلاّ ما قد يذكره المفسّرون في سبب نزولها...» [1]. ثمّ يمضي الخولي في عرض سبب النّزول وهو ما يُعرف في أدبيات التّفسير التقليديّة «بقصّة الغرانيق»[2].

ما هي المداخل التي اتّخذها الشيخ أمين الخولي في الردّ على المستشرق «شخت» في خصوص هذه القضيّة؟ لنلاحظ أوّلا أنّ الرّدّ ينطلق منذ البداية من سوء تفاهم جوهريّ بين الرّؤيتين الإسلاميّة والاستشراقيّة ممّا ينبئ بأنّ باب الحوار يبدو وكأنّه موصد مسبقا؛ فبينما يعبّر «شخت» في ما قال، عن رؤية شخصيّة هي رؤية الدّارس الغربي الذي ينظر إلى تراث الإسلام بعيون غير إسلاميّة، وهو أمر

---

(1) **الدّائرة**، مج 2، ص266، الهامش رقم 1.

(2) وردت القصّة في كتب التّفسير وفي معرض تفسير الآية 52 من سورة الحج بتنوّع في الإسناد وتفاوت في التّفاصيل. وقد ذكرها السّيوطي في «تفسير الجلالين» بأوجز عبارة وهي قوله: «قد قرأ النبيّ ﷺ في سورة النّجم بمجلس قريش بعد ﴿ **أَفَرَأَيْتُم اللاَّتَ والعُزَّى وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الأُخْرَى**﴾ (النّجم 53/ 19-20؛ مكيّة) بإلقاء الشّيطان على لسانه من غير علمه ﷺ به (تلك الغرانيق العُلا، وإنّ شفاعتهنّ لترتجى)، ففرحوا بذلك، ثمّ أخبره جبريل بما ألقاه الشّيطان على لسانه من ذلك فحزن، فسُلّي بهذه الآية ليطمئنّ»؛ **تفسير الجلالين**، مطابع دار الكتاب العربي بمصر، (د. ت)، ج 2، ص 40؛ وانظر القصة أيضا في: الواحدي النّيسابوري، **أسباب النّزول**، دار الفكر العربي، ط. 1، بيروت، 1992، ص ص 180-181؛ وكذلك: السّيوطي، **لباب النّقول في أسباب النّزول**، بهامش تفسير الجلالين، دار الكتاب العربي بمصر، (د. ت)، ص ص 31-33.

طبيعيّ جدّا، ويتعاطى مع قضايا هذا التّراث بمنهج في البحث مختلف عن مناهج المسلمين المألوفة، وذلك عندما يذهب في قراءة الآية الثانية والخمسين من سورة الحجّ إلى أنّ الوحي رغم ثبوته لم يسلم من تخليط الشيطان، بما ينطوي عليه هذا الرأي من تشكيك صريح في المصداقيّة المطلقة للوحي، يردّ الشيخ الخولي بأنّ «المسلمين لم يشكّوا في قطعيّة ثبوت الوحي»، وكأنّ «شخت» معنيّ برأي المسلمين أو مطالب في تعاطيه مع ظاهرة الوحي بأن يتبنّى الموقف الإيماني الإسلامي! فهل يقبل العقل أن يُطالب الاستشراق بأن يكون منخرطا بالضّرورة في الثّوابت الإسلاميّة ليُسمح له بدراسة قضايا الإسلام؟ هذا إشكال منهجيّ أساسيّ أسفرت عنه السجّالات الدّائرة بين المشارقة والمستشرقين. وقد أجاب المستشرق الإيطالي «فرانسيسكو غابرييلّي» (Francesco Gabrieli) بالرّفض القاطع لهذا الشرط ولسائر الشروط الأخرى التي استشعرها من خلال نقد الدّارسين المسلمين للظّاهرة الاستشراقيّة»[1].

أوّل مأخذ يؤاخذ عليه الخولي المستشرق «شخت» هو أنّه يقدّم فكرة التّخليط في الوحي على أنّها مسلّمة لا شكّ فيها، وكأنّنا به يتّهمه من خلال هذا المأخذ الأوّل بالتسرّع الذي لا يليق بباحث مثله. والحقيقة أنّ الصّبغة التي صاغ بها «شخت» فكرة التّخليط قد وردت فعلا في شكل ملاحظة سريعة جدّا وشديدة الاقتضاب؛ وهي وإن جاءت عقب تقرير حقيقة أولى في صالح الإسلام هي «قطعيّة ثبوت الوحي وتنزّهه عن الخطإ» إلاّ أنّها رغم صبغتها البرقيّة والعرضيّة تأتي في موضعها الذي وردت فيه لتزعزع الحقيقة الأولى، بل لتنسفها نسفا، وبالتّالي فإنّ المحصّلة النّهائيّة التي يخرج بها قارئ «شخت» هي أنّ مصداقيّة الوحي مسألة مشكوك فيها. ودون أن ننخرط في السّجال، فإنّ التأمّل الموضوعي في أسلوب «شخت»، وهو يتحدث عن القرآن، يظهر بكل وضوح أنّ كلامه لا يخلو فعلا من مظاهر الاستفزاز بالنّسبة إلى القارئ المسلم.

(1) انظر: فرانسيسكو غابرييلي، **ثناء على الاستشراق**، ضمن كتاب **الاستشراق بين دعاته ومعارضيه**، ترجمة وإعداد لهاشم صالح، دار السّاقي، ط. 1، بيروت، 1994، ص ص 21-29.

المأخذ الثاني الذي يواجه به الشيخ الخولي المستشرق «شخت» هو أنّ آية الحجّ التي استشهد بها لا تصلح دليلا على ما ارتآه من رأي في الوحي «وآية الحجّ... ليس موضع شهادتها لما يراه الكاتب». وهنا يبدو اعتراض الخولي ضعيفا للغاية لأنّ نصّ الآية بشقّيهما الأوّل والثاني، وبغضّ النّظر عن سبب نزولها وما يتضمّنه من تفاصيل حول «قصّة الغرانيق»، يؤكّد بشكل واضح وبصريح العبارة ما فهمه المستشرق «شخت» من إمكان التّخليط في الوحي بفعل الشيطان. ويبدو أنّ الشيخ الخولي قد شعر بأنّ هذا الاعتراض ليس كافيا ولا مفحما في الردّ على «شخت» فآنتقل إلى مدخل آخر، وهو نقد سبب النّزول من جهة السّند.

وينطلق الشيخ الخولي في نقد سبب نزول الآية من فرضيّة أنّ المستشرق «شخت» قد قرّر ما قرّره في شأن تخليط الوحي من قصّة النّزول، فيذهب إلى أنّ هذه القصّة هي قصّة قديمة وأنّها كانت محلّ نقد وتوهين من قبل علماء الإسلام منذ عهد محمّد بن إسحاق في القرن الثاني للهجرة إلى عهد الأستاذ الإمام محمّد عبده في العصر الحديث. ويتبنّى الشيخ الخولي هذا الموقف التّوهيني نفسه للقصّة كما وردت في تفاسير القدماء كالطّبري والزّمخشري معتمدا في ذلك على مواقف العلماء القدامى من أمثال محمد بن إسحاق الذي اعتبر القصّة «من وضع الزّنادقة» والبيهقي الذي اعتبرها «غير ثابتة من جهة النّقل»، والقاضي عياض وأبي بكر بن العربي.

والحقيقة أنّ هذا المدخل الذي خُيّل للخولي أنّه سيردّ بواسطته على «شخت» الردّ المفحم، هو مدخل لا يخلو من هشاشة، ذلك أنّ «قصّة الغرانيق» لم يخل منها تفسير من التّفاسير القديمة، وقد كانت في هذه التّفاسير كلّها مستندا أساسيّا في تفسير الآية، فلم يخرج تفسيرها عن إطار سبب نزولها. ثمّ إنّ استشهاد الخولي بمن ذكرنا من العلماء لا يعني أنّ هنالك إجماعا على توهين القصّة، فالنّيسابوري (تـ 427هـ) على سبيل المثال يورد في كتابه «أسباب النّزول»[1] «قصّة الغرانيق» باعتبارها سببا لنزول الآية، دون أن يبدي في خصوص إسنادها أيّ تعليق فيه تجريح أو توهين. وهذا يعني أنّه يسلّم بصحّتها وثبوت روايتها؛ وكذلك الشأن بالنّسبة إلى

(1) النّيسابوري، **أسباب النّزول**، المرجع المذكور، ص ص 180-181.

السّيوطي (ت 911هـ)، فإنّه يورد القصّة في «لباب النّقول»[1]، وهو وإن علّق على ما يوجد في بعض أسانيدها من ضعف، نجده يميل في نهاية المطاف إلى توثيقها، فيقول في آخر عرضه لسبب نزول الآية: «قال الحافظ ابن حجر: لكنّ كثرة الطّرق تدلّ على أنّ للقصّة أصلا، مع أنّ لها طريقين صحيحين مرسلين أخرجهما ابن جرير، أحدهما من طريق الزّهري عن أبي بكر بن عبد الرّحمان بن الحرث بن هشام، والآخر من طريق داود بن هند عن أبي العالية. ولا عبرة بقول ابن العربي وعياض إنّ هذه الرّوايات باطلة لا أصل لها»[2].

ينبغي أن نشير إلى أنّ عناية النّيسابوري والسّيوطي كليهما بمسألة أسباب النّزول تنطلق من الإقرار بالوظيفة البيانيّة الأساسيّة والضّروريّة التي يؤدّيها علم الأسباب في تفسير القرآن، «إذ هي أوفى ما يجب الوقوف عليها وأولى ما تُصرف العناية إليها لامتناع معرفة تفسير الآية وقصد سبيلها دون الوقوف على قصّتها وبيان نزولها»[3].

وعلى عكس الشيخ الخولي لم ير النّيسابوري ولا السّيوطي قديما أي ضير أو حرج في الاعتداد بسبب نزول الآية 52 من سورة الحج (قصّة الغرانيق)، واتّخاذها كما جرت العادة مستندا لتفسير الآية. ولعلّ تمسّكهما بسبب النّزول وعدم التّفريط فيه باعتباره رافدا أساسيّا من روافد التّفسير بالمأثور، ودون أن يساورهما أيّ إحساس بأنّ ذلك قد يسيء إلى قداسة الوحي وعصمة النبوّة، يرجع إلى أنّ الآية قد تكفّلت في شقّها الثاني بالردّ على ما ورد في شقّها الأوّل من تنصيص صريح على إمكان التّخليط في الوحي، إذ هي نصّت في شقّها الثاني وبعبارة صريحة أيضا على وجود ضمانة تحصّن الوحي من التخليط وتتكفّل بنسخ التّلبيس، وهذه الضّمانة هي الرّعاية الإلاهيّة التي تحفّ بالوحي وتكفل له العصمة اللاّزمة. ولذلك فإنّ موقف كلّ من النّيسابوري والسّيوطي يبدو، في إطار الرّؤية الثقافيّة التّقليدية وداخل الدّائرة الدّينيّة الإيمانيّة، أكثر انسجاما وتماسكا من الموقف المتهافت الذي ظهر به الشيخ الخولي.

---

(1) السّيوطي، **لباب النّقول**، المرجع المذكور، ص ص 31-33.
(2) م. ن، ص ص 32-33.
(3) النيسابوري، **أسباب النّزول**، المرجع المذكور، ص 8.

ولعلّ الشيخ أمين قد استشعر هذه المرّة أيضا بأنّ مدخل التّشكيك في رواية سبب النّزول ودحض «قصّة الغرانيق» لا يكفى وحده في الردّ على مزاعم المستشرق «شخت» في حقّ الوحي، لأنّ سبب نزول الآية قد اعتمدته جميع التّفاسير القديمة، ولأنّ نصّ الآية في حدّ ذاته، وبصرف النّظر عن قضيّة سبب النّزول، يحمل إشارة صريحة إلى إمكان التخليط، وبالتّالي فإنّه مهما كان الجهد المبذول في توهين القصّة، فإنّ إشكال التّخليط يظلّ قائما بدليل صريح الآية، وبالتّالي يظلّ الشيخ المجادل مطالبا بتقديم تفسير لهذا الإشكال. لعلّه قد استشعر كلّ ذلك فراح يلتمس مداخل أخرى إضافيّة للردّ على «شخت».

وفعلا، يلتجئ الخولي في المرحلة الثانية من ردّه إلى انتهاج مسلك آخر في الردّ يتمثّل في وسائل الحجاج والاستدلال التقليديّة، فيحتجّ بالمنقول ليفنّد مقولة التّخليط الواردة في «قصّة الغرانيق» مستشهدا بجملة من الآيات القرآنيّة[1] تؤكّد خلاف ما استنتجه «شخت» من آية الحجّ، فهذه الآيات تنصّ على أنّ الرّسول لا ينطق عن الهوى وإنّما هو يصدر عن وحي إلاهيّ يوحَى إليه فيتّبعه ولا يحقّ له تبديله من تلقاء نفسه[2].

والحقيقة أنّ الشيخ الخولي يخطئ هدفه للمرّة الثانيّة، فهو من جهة أولى لم يكن في حاجة إلى أن يعنّي نفسه بالبحث عن هذه الأدلّة القرآنيّة التي سعى من خلالها إلى إثبات أنّ ما قاله «شخت» في حقّ الوحي مناقض لما ورد في سياقات أخرى من القرآن، لأنّ الجزء الثاني من آية الحجّ نفسها قد تكفّل بالردّ عندما نصّ على أنّ اللّه بالمرصاد لتخليط الشيطان ينسخه إذا حدث ويُحكم آياته. أمّا من جهة ثانية، فإنّنا نلاحظ أنّ الشّيخ الخولي يظلّ في ردّه على المستشرق «شخت» متقوقعا داخل الدّائرة التّقليديّة بوسائل حجاجها وبمنطقها الفقهي والأصوليّ، فيستشهد على القرآن بالقرآن؛ وهذا منهج في الاستدلال والمنافحة عن أصول العقيدة لا يرقى حتى إلى مستوى المنهج الكلامي التّقليدي. وبالتّالي فإنّ هذا المسلك لا يمكن أن نعتبره مسلكا مناسبا للردّ على مفكّر وباحث غربيّ ينطلق في ما يقول ويقرّر من منظومة فكريّة مغايرة ودون أن يكون بالضّرورة منخرطا في الدّائرة الإيمانيّة

---

(1) الحاقّة 69/ 44؛ النّجم 53/ 3-4؛ يونس 10/ 15.

(2) هذه المعاني هي مختصر ما ورد في الآيات المذكورة.

التي يبدو الشيخ الخولي مشدودا إليها سلفا. وإذا كان من حقّ الخولي أن يتمسّك بمسلّماته الإيمانيّة، فإنّنا نعتقد من جهة أخرى أنّ ذلك يحدّ بدرجة كبيرة من خطّة السّجال وفاعلية الردّ، إن لم نقل يجعل التّواصل مقطوعا منذ البداية.

يبدو الشيخ الخولي متخبّطا في تنقّله بين المداخل المختلفة في الردّ على المستشرق «شخت»، فهو يختبر هذه المداخل الواحد تلو الآخر دون أن يرسم لنفسه منذ البدء خطة في الردّ تكون هي الخطّة الملائمة فعلا بحيث تأخذ في الاعتبار مواصفات الخصم من حيث خصائصه الفكريّة ومرجعياته الثقافيّة وأدواته الخاصّة في البحث والدّرس وسبل الطّرح. وكأنّنا بالخولي يتفطّن أخيرا إلى أنّ جميع المسالك التي اختبرها إلى حدّ الآن لا تجدي نفعا في بلوغ الردّ المفحم لأنّ تلك المسالك تستند إلى مسلّمات دينيّة إيمانيّة ليس «شخت» معنيّا بها أصلا، كما تستند إلى جهاز جدالي واستدلالي تقليديّ لا يحقّق التّواصل أصلا أيضا. وإذا به يُفضّل في نهاية المطاف أن ينحو بالسّجال منحى جديدا مختلفا تماما عمّا سبق عسى أن تتوفّر من خلاله هذه المرّة أرضية حوار مشتركة تتجاوز المسلّمات الدّينيّة وتأخذ في الاعتبار فقط أنّ «شخت» «هو عالم غربيّ وفقيه لغوي»[1]، فيصبح المدخل إلى دحض «قصّة الغرانيق» هو «نقد المتن» أي متن رواية سبب النّزول، بدلا من نقد السّند لأنّ هذا المنهج هو في تقدير الخولي «أمسّ بكاتب المادّة». وهوَ بالعدول عن نقد السّند كما جرت العادة في منهجيّة علماء الحديث التّقليديّة، وبالعزوف عن آلية التّجريح والتعديل القديمة، يتموضع على أرضيّة نقديّة أثيرة عند علماء الغرب والمستشرقين هي الأرضيّة الفيللوجيّة المركّزة على النّقد الدّاخلي أي على متون النّصوص دون سواها. ومن هنا يتخلّى الخولي أيضا عن الاعتبارات الدّينيّة الذّاتية ليعوّل على اعتبارات ثلاثة جديدة تكتسي طابع الموضوعيّة، هي حسب تحديده (الاعتبار العقلي الصّرف - الاعتبارات التّاريخيّة- الاعتبارات الأدبيّة).

ففي ما يتعلّق بالاعتبار الأوّل العقليّ يرى الخولي أنّ «قصّة الغرانيق» هي من أخبار الآحاد، وخبر الآحاد لا يعارض ما هو متواتر من الأدلّة النّقليّة والعقليّة. ولسنا ندري هنا أين تكمن الصّبغة العقليّة لهذا الاعتبار! فلئن كان هذا المقياس

(1) الكلام للخولي: انظر مادّة «أصول»، ص 266 ، الهامش رقم 1 .

-أي ما يسمّيه الخولي بالاعتبار العقلي- يوحي في ظاهر التّسمية بأنّ منهج الحجاج سيكتسي طابعا كلاميّا يقوم على البراهين العقلية والأقيسة المنطقيّة، إلا أنّنا نلاحظ أنّ الخولي لم يخرج في حقيقة الأمر، وهو يوظّف مقياسه هذا، عن إطار المفاهيم والمصطلحات التّقليديّة المستخدمة في علمي الحديث والأصول.

أمّا في ما يتعلّق بتحكيم «الاعتبارات التاريخيّة»، فإنّ الشيخ الخولي يرى أنّ الظّروف الصّعبة التي كانت تمرّ بها الدّعوة والمعارضة الشديدة التي كانت تلقاها في مرحلتها المكّية لم تكن تسمح بأن يصلّي الرّسول عند الكعبة وفي جمع غفير من النّاس؛ كما أنّ عداوة قريش للرّسول ولدعوته كانت أكبر من أن يغترّ النّاس فيصلّوا وراءه بمجرّد أنّه ذكر آلهتهم بخير كما تقول القصّة. ولئن كان الخولي يتوخّى هنا منهجا سليما في التعاطي مع الرّوايات التراثيّة هو منهج النقد التّاريخي الأثير أيضا عند المستشرقين، فإنّ ما أبداه من ملاحظات سريعة هو في تصوّرنا مجال للبحث التاريخيّ واسع يستدعي تنقيبا ومقارنة بين الرّوايات والأحداث وجهدا توثيقيّا كبيرا. ولكن لنلاحظ فقط أنّ الشيخ الخولي يكون من خلال ما أسماه «بالاعتبارات التّاريخيّة» قد اهتدى أخيرا إلى أداة علميّة أساسيّة من أدوات البحث يخرج بها أو قل تخرج به فعلا من دائرة المسلّمات والثوابت المسبقة ويلتقي من خلالها على صعيد واحد مشترك مع المنهج الاستشراقي. ومن هنا ينفتح باب السّجال فعلا وتنفتح قنوات التّواصل بعد أن كانت مقطوعة بسبب المسلمات الدّينيّة ومنطق الاستدلال التّقليدي. ولكنّ السّؤال الذي يفرض نفسه هنا هو: ما مدى تقبّل الرّؤية التّقليديّة لمنهجيّة النّقد التّاريخي عند تحكيمها في النّصوص التّراثيّة، وفي مقدّمتها النّصوص الدّينيّة؟ وما مدى تحمّلها خاصّة للنّتائج المنبثقة عن هذه المنهجيّة ولتبعات تلك النّتائج؟

المقياس الثالث والأخير الذي يعتمده الشيخ الخولي في دحض «قصّة الغرانيق» هو ما يسمّيه «بالاعتبارات الأدبيّة»، وهو يقصد بذلك مقياس النّظم، أي ترابط المعاني وائتلافها في سياق السّورة أو المقطع القرآني. فهو من هذه الزّاوية يرى أنّ عبارة «تلك الغرانيق العُلى وإنّ شفاعتهنّ لترجى» التي تفترض القصّة أنّ الرّسول قد تلفّظ بها عند قراءته سورة النّجم، لا تنسجم مع السّياق الذي وردت فيه، ذلك أنّ العبارة تتضمّن معنى المدح في حين أنّ السّياق هو سياق ذمّ وتعييب

لآلهة العرب في الجاهليّة، إذ بعد أن عدّد القرآن في الآيتين 19 و20 من سورة النّجم أسماء تلك الآلهة (اللاّت – العُزّى – مناة الثالثة)، أصدر حكمه عليها في الآية 23 من السّورة نفسها فقال: ﴿ إِنْ هِيَ إِلاَّ أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمْ الهُدَى﴾.

لا شكّ عندنا أنّ الشيخ الخولي ونظراءه من علماء المسلمين القدامى أو المعاصرين له هم أقرب إلى روح العربيّة من «شخت» وغيره من المستشرقين، وأكثر من هؤلاء معرفة بقواعدها وتمرّسًا بأساليبها وتذوّقا لأفانينها في التّعبير، وبالتّالي أقدر النّاس على إدراك أسرار النّظم القرآني؛ ولكنّ المسألة في حقيقة الأمر أبسط من ذلك بكثير، فالقضيّة التي تُثيرها ملاحظة «شخت» السّريعة لا يذهب فيها إلى أنّ آية الغرانيق هي فعلا من مكوّنات سورة النّجم؛ فهو لم يقل ذلك، بل إنّه لم يشر في كلامه أصلا إلى قصّة النّزول، وإنّما هو ساق ملاحظته حول إمكانيّة التّخليط في الوحي بالاعتماد فقط على آية الحجّ. و«شخت» محقّ في استنتاجه لأنّ الآية تنصّ صراحة على أنّ الشيطان قد يتدخّل ليخلّط الوحي على الرّسل والأنبياء. ولكنّ الآية وردت عامّة ولم تخصّص الرّسول محمّدا بعينه؛ هذا من جهة، ثمّ إنّ «شخت» قد اقتصرت قراءته على الجزء الأوّل من الآية، فحصّل منه ما حصّل وغضّ الطّرف تماما عن الجزء الثاني الذي ورد فيه ﴿ فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيطانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾. وهذا الكلام يأتي وفق المنطق الدّاخلي للوحي ليدلّ على أنّه مهما كان تلبيس إبليس، فإنّ الرّقابة الإلاهيّة ساهرة على تصحيح مسار الوحي. وعلى هذا الأساس فإنّه إذا كان هناك من عيب حقيقيّ يؤاخذ عليه «شخت» من وجهة نظر موضوعيّة، فهو عيب ابتسار القراءة والتسرّع في الاستنتاج، بل عيب القراءة الانتقائيّة التي وقف فيها عند «ويل للمصلّين». وكأنّ غايته وقصده هو فقط البحث عن شاهد قرآنيّ يدعّم به فكرة أو طرحا جاهزا في ذهنه بصورة مسبقة. ولا شكّ أنّه بصنيعه هذا –ودون أن ننخرط في السّجال– يكون في أقلّ تقدير مصدر استفزاز لا في حقّ المسلم المؤمن فقط بل أيضا في حق المتابع لقراءته المبتسرة بعين العلم لا غير. نقول ذلك لأنّ «شخت» ما دام قد وظّف الدّليل النصّي، فهو مطالب علميّا بأن يستوفي شروط هذا النّمط من الاستدلال، وفي مقدمة تلك الشروط تجنّب اجتزاء الشّواهد وفصلها عسفا عن سياقاتها الأصليّة.

هذا من جهة الشيخ الخولي وكيف كانت خطّته في الردّ؛ أمّا من جهة المستشرق «شخت» ومن جهة أصل الإشكال، فلا بدّ من الرّجوع قليلا إلى ما قاله في خصوص الوحي لنطرح الأسئلة التالية: هل في كلام هذا المستشرق ما يبرّر الردّ عليه وتخصيص هامش عريض لذلك؟ ما هي الأبعاد التي ينطوي عليها قوله بإمكان التّخليط في الوحي؟ وهل في ذلك ما يستفزّ المسلم فعلا؟

إنّ هذه التّساؤلات تستمدّ مشروعيتها من حقيقة بديهيّة وهي أنّ المستشرق «شخت» كغيره من المستشرقين، وإن كان يتوجّه في ما يكتب عن الإسلام إلى القارئ الغربيّ بالدّرجة الأولى، فإنّ المتلقّي المسلم معنيّ بدوره بما يقوله الآخر عن دينه وأصول عقيدته كما يؤكّد ذلك محمد أركون بحقّ في بعض ردوده على المستشرق النّمساوي «غوستاف فون غرونباوم»[1].

لا شكّ أنّ كلام «شخت» في خصوص القرآن يعتبر من وجهة النّظر الإسلاميّة الإيمانيّة كلاما بالغ الخطورة لأنّ ما يمكن أن يُفهم منه هو التّشكيك في صحّة الوحي ومصداقية النبوّة. وبالتّالي المساس بركن مكين من أركان العقيدة، ومن ثمّ فإنّ كلامه لا يمكن إلاّ أن يكون مصدر استفزاز للضّمائر المؤمنة. ووجه الاستفزاز فيه هو أنه أوّلا كلام صادر عن شخص أجنبيّ عن الإسلام وبالتالي مشكوك مسبقا في نواياه من قبل شرائح عريضة من العرب والمسلمين بحكم الحساسيّة التاريخيّة المزمنة تجاه الاستشراق؛ ذلك أنّ «قصّة الغرانيق» بتفاصيلها التي صيغت بها في الرّوايات التراثيّة والتي قُدّمت من منطلق الدّور الوظيفي الذي يؤدّيه علم أسباب النّزول في حقل التّفسير، كانت محلّ تداول واختلاف بين علماء المسلمين القدامى، وقد جرى ذلك، ورغم خطورة المسألة، في كنف التّسامح التامّ أي دون أن ينجم عنه أي شكل من أشكال الحرج أو التوتّر.

أمّا الوجه الثاني للاستفزاز فيتمثّل في الاستعجال الكبير الذي حسم به المستشرق «شخت» القضيّة، إذ هو استخلص من آية الحجّ نتيجة سرعان ما بنى عليها حكما قذف به في وجه المسلمين بشكل بارد ومباشر غير مستشعر ما في الأمر من حساسيّة بالغة الخطورة نظرا إلى اتّصاله الوثيق بأصول دينهم وأركان

---

(1) محمد أركون، **الإسلام الحديث مرئيّا من قبل البروفيسور غوستاف فون غرونباوم**. ضمن كتاب **الاستشراق بين دعاته ومعارضيه**، المرجع المذكور، ص ص 239-240.

عقيدتهم. ولو أنّ «شخت» تأنّى قليلا فتوقّف عند الجزء الثاني من الآية وردّد بكل بساطة ما ورد في هذا الجزء من تنصيص على أنّ التّخليط وإن كان أمرا واردا باعتراف القرآن نفسه، فإنّه وباعتراف القرآن نفسه أيضا ليس سوى حالة عرضيّة لأنّ العناية الإلاهيّة وفق منطق القرآن حاضرة على الدّوام لدرء التّخليط وضمان العصمة. لو فعل «شخت» ذلك، وكان بإمكانه أن يفعل، لكان أوّلا أمينا في قراءة الآية باستيفاء مجمل المعنى الوارد في جزأيها؛ ولكان ثانيا منسجما مع أفق الانتظار الذي يرتقبه المسلم فيما يختصّ بأمور دينه وعقيدته، ولكنّه آثر كما أسلفنا الوقوف عند «ويل للمصلّين».

من الصّعب أن نتصوّر أنّ «شخت» وهو الذي أدرك معنى الجزء الأوّل من آية الحجّ وبنى عليه حكمه في شأن الوحي لم يفهم المعنى الوارد في الجزء الثاني. وهنا يحقّ للدّارس المسلم أن يتساءل: إذا كانت شبهة الجهل وعدم الفهم فرضيّة لا تنطبق على «شخت»، فما سرّ هذا التّغاضي عن مضمون الجزء الثاني من الآية بالرّغم من أهميّته السياقيّة وأثره الكبير في إنتاج المحصّلة الدّلاليّة النّهائيّة وما ينتج عن ذلك من انطباع إيجابيّ مطمئن للضّمائر المؤمنة: إذا كان الشيطان يسعى إلى تخليط الوحي، وهذا أمر ليس غريبا عن طبيعة الشّيطان! فإنّ اللّه له دوما بالمرصاد ينسخ التّلبيس ويحكم الآي. ذلك هو المعنى الكلّي غير المنقوص للآية. وذلك هو المعنى النّهائي الذي يتشوّف إليه ضمير المؤمن.

إنّ الأمر يعود في نظرنا إلى أنّ «شخت» كغيره من المستشرقين الذي انشغلوا بالإسلاميات -إلاّ فيما ندر- ليسوا معنيّين، بحكم منهجيّتهم الخاصّة في التعاطي مع المسائل الدّينيّة، بالجوانب الإيمانيّة الحميميّة، بالرغم من الأهميّة الكبرى التي تحظى بها تلك الجوانب في المنظور الدّيني الإسلاميّ عموما وفي منهج التّفكير الإسلامي. ومن أمارات هذا التّوجّه المنهجي الاستشراقي ذي الملامح العلمانيّة أنّ خطاب المستشرقين في خصوص الوحي والقرآن غالبا ما يتركّز فيه الكلام على شخص (محمّد) بدلا من أن يتركّز على (الله) كما هو دأب علماء المسلمين. وكأنّ في ذلك إيحاء- وهو ما يفهمه القرّاء المسلمون للاستشراق في العادة ويستفزّهم -بأنّ محمّدا هو منتج الوحي. وإذا كان الخطاب الاستشراقي يتوقّف عند هذا الحدّ من الإيحاء فلا يذهب بعيدا في ترتيب الاستنتاجات

الصّريحة والمباشرة، فإنّ الدّارسين المسلمين يستخلصون من ذلك على كلّ حال إيحاءات غير بريئة، ولربّما ذهب البعض منهم مدى أبعد فقرأ في ذلك مظهرا من مظاهر سوء النيّة وخبث المقصد والتّحامل على الإسلام.

ومهما يكن تفاوت هؤلاء الدّارسين في درجة الحساسيّة وفي ردود الفعل المترتّبة عليها، فإنّ هذه النّقطة بالذّات تعتبر في كلّ الأحوال سببا آخر من أسباب الاستفزاز في المنهجيّة الاستشراقيّة. وإذا كان عذر الجهل بنصوص الإسلام منتفيا في حقّ مستشرق مثل «شخت»، وهو الذي خبر الإسلام ولغته عن كثب، فإنّ حجم العتب عليه يكون كبيرا وخيبة الأمل فيه أكبر في الأوساط العلميّة الإسلاميّة؛ وهو الانطباع الذي سجّله الشيخ الخولي في ردّه عليه مفضّلا كعادته نهج الاعتدال والهدوء في الردّ على الاستشراق.

وعلى كلّ حال فإنّ هذا السّلوك العلميّ الذي سلكه المستشرق «شخت» في قراءة آية الحجّ بطريقة مبتسرة ومتسرّعة لا يمكن إلاّ أن يكون له صدى سلبيّ في نفس المتلقّي المسلم. ودون أن ننخرط في محاكمة النّوايا أو في نظريّة المؤامرة نتساءل فقط عمّا إذا كان «شخت» واعيا وهو يكتب عن الوحي في الإسلام بأنّ ملاحظته التي ساقها بشكل برقيّ وبارد لا يخلو من فجاجة، لها مفعول تدميريّ في النّفس المؤمنة التّقيّة لأنّها ملاحظة تنتهك ركنا مكينا من أركان العقيدة. ودون السّعي أيضا إلى تبرير المواقف المعادية للاستشراق والمستشرقين، نلاحظ فقط وبصورة موضوعيّة أنّ هذا الأنموذج الاستشراقي في القراءة والتّأويل وسرعة الاستنتاج وبناء الأحكام، هو من ضمن النّماذج التي كانت ولا تزال في معظم الأحوال مثارا للارتياب والشّبهات والتّشكيك في دوافع الاستشراق ومقاصده. ذلك أنّ أشدّ الشّرائح حساسيّة تجاه الظّاهرة الاستشراقيّة وفي مجال الإسلاميات بالخصوص لا تنفكّ ترصّد بشكل متيقّظ جدّا مثل هذه السّقطات، ممّا يجعلها لا تلتفت أحيانا إلى غير ذلك من الجوانب التي لا تخلو من قيمة علميّة حقيقيّة حتّى أنّ بعض الدّارسين يعتبرون أنّ ما يبدو في الظّاهر علما في دراسات المستشرقين لا يعدو أن يكون من قبيل «السمّ في الدّسم».

خاتمة

لئن كان خطاب الشيخ أمين الخولي في المنهج في مفتتح ردّه على المستشرق الألماني يوسف شخت مهمّا ولافتا لما ورد فيه من تذكير بقواعد البحث العلمي الحقيقيّ، وفي مقدّمة هذه القواعد ضرورة أن يفصل الباحث بين ما هو ذاتي متّصل بأمور عقيدته وإيمانه، وما هو موضوعيّ له اتّصال فعليّ ووثيق بحقل البحث وبموضوع الدّرس، فإنّ تقلّب الشيخ أمين، بعد ذلك، بين مداخل مختلفة في الردّ على «شخت» فيما يتعلّق بدعوى تخليط الوحي و«قصّة الغرانيق» ينمّ عن حيرة حقيقيّة وارتباك شديد في تلمّس الأرضيّة الملائمة لتصريف السّجال، وقد بدا واضحا أنّ الشيخ الخولي رغم تذكيره بقاعدته الذّهبيّة في مجال البحث العلمي غير قادر على تطبيقها فعلا، كما أنّه غير قادر أيضا على الانفلات من قيود ثقافته التّقليديّة.

ولا شكّ أنّ موقف الخولي -وقد اتّخذناه في هذا الفصل أنموذجا- يحمل دلالة مهمّة فيما يتعلّق بخصومة الاستشراق عموما، وبالأسباب الجوهريّة التي تكمن وراء سوء التّفاهم القائم بين الدّارسين المسلمين والمستشرقين؛ ففي مقدّمة هذه الأسباب يأتي الاختلاف الكبير بين الفريقين في مستوى الذّهنيّة والتصوّر والمنهج. ويبلغ سوء التّفاهم ذروته عندما يتعلّق الأمر بالمسائل الدّينيّة التي لا يستجيب فيها الدّرس الاستشراقي بالضّرورة لمقتضيات الإيمان والعقيدة وأصول الدّين ضمن أفق الانتظار الذي يتمسّك به المسلمون عامّة والدّارسون منهم خاصّة، وفي مقدّمتهم الشّرائح التي لا تزال تبدي تمسّكا شديدا بالثّقافة الدّينيّة التّقليديّة من حيث الثّوابت والمسلّمات والتّصوّر والمنهج بطبيعة الحال.

من أهمّ خصائص المنهجيّة الاستشراقيّة التّقليديّة أنّها منهجيّة تقوم على النّقد التاريخي وعلى المقاربة الفيللوجيّة والنّقديّة في التّعامل مع نصوص التّراث الإسلامي ومصادره. وتجدر الإشارة إلى أنّ المنهجيّة الاستشراقيّة المعاصرة قد بدأت تتخطّى الدّائرة الفيللوجيّة الضّيّقة لتستفيد من أدوات بحثيّة جديدة مستمدّة من مختلف العلوم الإنسانيّة. وفي المقابل نجد أنّ الرّؤية الإسلاميّة لا تكاد تخرج، إلاّ في ما ندر، عن حدود المنهج التأويليّ التّقليدي بما يقوم عليه من ركائز ثلاث هي أوّلا الرّؤية التّوقيفيّة، وهي رؤية لا تتيح مجالا رحبا للاجتهاد والنّقد وحريّة

التّأويل؛ وثانيا الرّؤية التّبريريّة، وهي رؤية يقوم فيها التّعامل مع الظّواهر الدّينيّة على منطق التّبرير أكثر ممّا يقوم على التّفسير[1]؛ وثالثا الرّؤية الابتساريّة، وهي رؤية تُغلّب العامل الدّيني في تفسير الظّواهر وتقصي سائر المؤثّرات الأخرى، وهي بذلك تُفقد الظّواهر تاريخيّتها.

ما هي آفاق التّعامل مع الاستشراق؟ وكيف يبدو واقع الحال؟

المثقّفون والباحثون العرب والمسلمون اليوم طوائف قددا، فهنالك طائفة هاجرت إلى أرض الاستشراق وتبنّت رؤيته ومناهجه وأحيانا تصوّراته القديمة نفسها عن الإسلام والمسلمين. وكثير من هؤلاء يدرّسون في الجامعات الغربيّة ويشتغلون في مراكز البحث العلمي، ويفكّرون في كنف الحريّة المتاحة في الغرب (محمد أركون أنموذجا). وهناك طائفة ثانية تحاول تطبيق مناهج الاستشراق في بلدانها الأصليّة ودون أن تهاجر، فهي تلاقي في الغالب عنتا شديدا بسبب الرّقيب الدّينيّ والسّياسي على السّواء، ويطالها ما يطال الاستشراق من أصناف التّهم ومحاكمة النّوايا (نصر حامد أبو زيد مثلا، وقد هاجر أو هُجّر في نهاية المطاف ومحنته معروفة[2]). وهنالك طائفة ثالثة من المثقّفين والباحثين تشتغل في ظلّ شكل من أشكال «التقيّة» العلميّة، فهي تسلك منهجا مخصوصا في البحث مرتبكا يجمع بين عناصر متنافرة ويقوم على خليط هجين؛ يقول أشياء ويفضّل السّكوت عن أخرى مؤثرا السّلامة، فهو واقع تحت الرّقابة الذّاتيّة قبل رقابة الآخر الدّينيّ أو السّياسي. وهنالك أخيرا طائفة رابعة، وهي الشّريحة التّقليديّة المنسجمة تمام الانسجام مع الوعي الدّيني العامّ، تدرس التّراث فلا تخرج عن دائرة التكرار والاجترار، أي إعادة إنتاج التّراث وفق المنظور التّقليدي نفسه.

والحاصل هو أنّ هنالك أزمة منهج حقيقيّة لا تزال قائمة في حقل الإسلاميات. ومثلما تحدّث أنور عبد الملك في مطلع السّتينات عن «أزمة الاستشراق»[3]

---

(1) انظر مثلا تعاطي علماء القرآن القدامى والمحدثين أيضا مع علوم القرآن.

(2) انظر كتابه: **التّفكير في زمن التّكفير**، سينا للنّشر، ط. 1، القاهرة، 1995.

(3) أنور عبد الملك: «*L'orientalisme en crise*»، مجلّة «ديوجين» (*Diogène*)، العدد 44، السّنة 1963، ترجم هذه الدّراسة حسن قبيسي، مجلّة **الفكر العربي**، العدد 31، كانون الثاني (يناير) آذار (مارس)، 1983، السّنة الخامسة، ص ص 70-105.

مستهدفا بنقده المناهج والتصوّرات الاستشراقيّة فإنّ الدّراسات الإسلاميّة اليوم تعاني من أزمتين لا تقلّ إحداهما حدّة عن الأخرى، أزمة في علاقة الباحثين المسلمين بالاستشراق، وأزمة في علاقتهم بالتّراث.

الفصل الثالث:

الخطاب التخوينيّ في الردّ على الاستشراق

مقدّمة

يستمدّ هذا الخطاب عداوته للاستشراق من معاداة الغرب بشكل عامّ. وهو موقف تمتدّ جذوره إلى زمن الحروب الصّليبيّة وما اختزنته الذّاكرة الإسلاميّة عن وقائع تلك الحروب باعتبارها هجمة عدائيّة على ديار الإسلام. وتغذّى هذا الموقف بفعل الأحداث السّياسيّة في العصر الحديث وفي مقدّمتها الحركة الاستعماريّة بما قامت عليه من قوّة عسكريّة وما رافق ذلك من غزو ثقافيّ طال الفكر واللّغة والهوية، ومن إرساليات تبشيريّة هدّدت الرّكن المكين من الهوية وهو الدّين. ثمّ ازدادت جذوة هذه العداوة للغرب بسبب نكبة فلسطين والنّكسات العربيّة المتتالية في مواجهة إسرائيل، والموقف الغربي المساند للدّولة العبريّة على حساب الحقّ الفلسطينيّ والحقوق العربيّة الإسلاميّة بصورة عامّة.

كلّ ذلك رسّخ في نفوس العرب والمسلمين عقدة المؤامرة تجاه كلّ ما يفد من الغرب سواء كان هذا الوافد موقفا سياسيًا أو طرحا فكريًا أو توجّها ثقافيًا. وامتدّت نظريّة المؤامرة لتشمل ظاهرة الاستشراق إذ رأى فيها المسلمون شكلا آخر من أشكال «الاختراق للحصون من الدّاخل»[1] إذ أصبح العقل الغربي في تماسّ مباشر مع مقوّم أساسيّ من مقوّمات الهويّة القوميّة والدّينيّة هو تراث الأجداد وحضارة الإسلام.

ويبدو الباحثون والمفكّرون العرب والمسلمون من ذوي الثقافة الدّينيّة التّقليديّة أشدّ النّخب المفكّرة حساسيّة تجاه تلك الظّواهر، وذلك بسبب غلبة الشعور الدّيني وما يولّده هذا الشعور من طفرات وجدانيّة واندفاعات عاطفيّة

---

(1) اقتباس من عنوان كتاب لمحمّد محمّد حسين، والعنوان هو «**حصوننا مهدّدة من داخلها**».

وردود فعل مباشرة وشديدة الحدّة في التّعبير عن الأخطار المحدقة بالإسلام وبالأمّة.

تجتمع في خطاب هذه الشريحة من نقّاد الاستشراق جنبا إلى جنب نزعتان متواشجتان هما نزعة التمجيد للدّين والتّراث والدّفاع عنهما، وفي مقابل ذلك نزعة معاداة الاستشراق والتّجريح في المستشرقين من خلال الطّعن في مناهجهم والتّشكيك في صدق نواياهم وسلامة مقاصدهم. وبين النّزعتين علاقة وثيقة، ذلك أنّ أغلب أقوال المستشرقين وطروحاتهم ومواقفهم في حقل الإسلاميات بالخصوص تترجم في معظم الأحوال على أنّ الهدف منها هو الإساءة إلى الإسلام من خلال المساس من قداسة الوحي وحقيقة النبوّة، وهو ما يعني زعزعة أصول العقيدة وأركان الإيمان والحطّ من منزلة التراث بشكل عامّ.

والحقيقة أنّ النّفس التّمجيدي للإسلام وتراثه في خطاب نقد الاستشراق لم يكن وليد الوعي المعاصر الذي فجّرته في مطلع الستّينات من القرن العشرين مقالة أنور عبد الملك حول «أزمة الاستشراق»[1] أو كتابات المفكّر الفلسطيني إدوارد سعيد (ت 2003) حول الموضوع نفسه وفي مقدّمتها كتابه الأوّل «الاستشراق»[2] الذي صدر في أواخر السّبعينات من القرن نفسه، وإنّما هو يستمدّ جذوته في العصر الحديث من وقائع تعود إلى أواسط القرن التّاسع عشر عندما اتّخذ الفكر الغربي ممثّلا في بعض أعلامه البارزين في تلك الآونة موقفا من الإسلام لم يخل من سمة استفزازيّة. وقد جاء ذلك على لسان الفيلسوف الفرنسي «أرنست رينان» (Ernest Renan) عندما اعتبر في محاضرة له شهيرة ألقاها في «الكوليج دي فرانس» سنة 1862 أنّ الإسلام معاد للعلم والمدنيّة، وممّا جاء فيها قوله «الإسلام هو احتقار العلم وإلغاء المجتمع المدني. إنّه البساطة المروّعة للعقل السّامي التي تحدّ الدّماغ الإنسانيّ وتحول بينه وبين كلّ فكرة مرهفة وكلّ

---

(1) أنور عبد الملك، «*L'Orientalisme en crise*»، مجلّة «ديوجين» (*Diogèn*e)، العدد 44، السنة 1963، ترجم هذه الدّراسة حسن قبيسي، مجلّة الفكر العربي، العدد 31، كانون الثاني (يناير) آذار (مارس)، 1983، السّنة الخامسة، ص ص 70-105.

(2) إدوارد سعيد، **الاستشراق: المعرفة، السّلطة، الإنشاء**، صدر باللّغة الانجليزيّة سنة 1978؛ ترجمه إلى العربيّة كمال أبو ديب، وصدر عن مؤسّسة الأبحاث العربيّة سنة 1981.

إحساس رقيق وكلّ بحث عقلانيّ، ولتجعله في خدمة توتولوجية أزليّة: «الله هو الله»[1].

جاء هذا الموقف ليكون بمثابة الصّدمة الحقيقيّة للمسلمين وفي مقدّمتهم النّخب الفكريّة وزعماء الإصلاح من رموز السّلفيّة الجديدة[2] في لحظة تشوّفت فيها النّفوس إلى معرفة الآخر والاقتباس من مدنيّته. ونستطيع القول إنّه في مثل تلك اللّحظة ارتبطت صدمة الحداثة في نفوس المسلمين بصدمة ثانية موازية أو مزامنة لها هي صدمة الاستشراق، وظهرت المفارقة سافرة ساطعة بين غرب تاقت الأنفس إلى الانفتاح على حضارته والورود من ينابيعها بما يتلاءم مع أصول الدّين، وبين فكر أنتجه هذا الغرب نفسه بدا معاديا للإسلام كأشدّ ما تكون العداوة.

ومن هنا جاءت مساجلات جيل النّهضة مع الاستشراق مركّزة بشكل أساسيّ على الدّفاع عن الدّيانة ودحض التّهم الموجّهة ضدّ الإسلام في إطار ثنائيّة التقدّم والتّخلّف التي تعتبر من ثوابت الخطاب الاستشراقي بما يقوم عليه في بعض مستوياته ولدى بعض أعلامه من تصوّرات عرقيّة وتفسيرات عنصريّة للثقافات والحضارات، فالعالم عند «أرنست رينان» وغيره من مستشرقي الجيل الأوّل ينقسم إلى قسمين آريّ وساميّ. وفي إطار هذا التصوّر تمّ التّنميط النّهائي للجنس السّامي من حيث بنيته العقليّة باعتبارها بنية مسطّحة يطغى عليها الفكر الوصفي الظّاهريّ والنّقلي؛ وهي بذلك لا ترقى إلى مستوى العقليّة الآريّة بطابعها الإبداعي المنتظم والمركّب. إنّها رؤية تقوم على خلط سافر وربط مغلوط بين التّركيب الإثني للأجناس البشريّة وبين التّخلّف الاجتماعي الذي هو في واقع الأمر ظاهرة تاريخيّة قابلة للتغيّر وفق مشروطيات فكريّة واجتماعيّة واقتصاديّة، ممّا يعني أنّه ليس قدرا محتوما أو حالة مؤبّدة.

---

(1) ورد هذا الشاهد في: محسن جاسم الموسوي، **الاستشراق في الفكر العربيّ**، المؤسّسة العربيّة للدّراسات والنشر، ط. 1، بيروت، 1973، ص 32.

(2) ردّ الشيخ جمال الدّين الأفغاني على دعوى «رينان»؛ أُنظر: الأفغاني، **الأعمال الكاملة**، تحقيق محمّد عمارة، المؤسّسة العربيّة للدّراسات، بيروت، 1981، ج 2 (السّياسة)، ص 322 وما بعدها؛ وتطرّق تلميذه الشيخ محمّد عبده إلى القضيّة نفسها وبالنّبرة السّجالية ذاتها في كتابه **«الإسلام والنّصرانيّة مع العلم والمدنيّة»**، دار المنار، ط. 7، مصر، 1367 هـ.

وقد كان من الطّبيعي أن تنتج هذه التصوّرات وما شابهها حساسيّة شديدة لدى المسلمين، ولذلك جاء خطاب نقد الاستشراق لدى الشريحة المثقّفة التي نتحدّث عنها على شاكلة هي أشبه ما يكون بلوائح الإدانة على غرار ما نجده في قاموس القضاء والمحاكمات. وهذه الإدانة تشمل دوافع الاستشراق وأهدافه ومقاصده بحيث ينقلب النّقد في أغلب الأحوال إلى ضرب من محاكمة النّوايا. كما أنّ الإدانة تطال أشخاص المستشرقين ذواتهم فتتنوّع التّهم الموجهة ضدّهم، ويأبى أصحاب تلك اللّوائح إلاّ أن تكون التّهم موصوفة مدعومة بالشهادات والأدلّة، فيُضبط المستشرق متلبّسا بجرمه وجريرته في حقّ الإسلام وتراثه بدليل مستمدّ من أقواله هو ذاته.

ولكنّ هذا الموقف المغالي في شجب الاستشراق وإحصاء مثالبه يقابله، ضمن الدّائرة نفسها، موقف آخر أقلّ حدّة في معاداة الاستشراق لأنّه يسعى، على كلّ حال، إلى أن يكون أكثر اعتدالا وإنصافا، فلا ينكر كثيرا من أفضال المستشرقين بالتوازي مع سقطاتهم الكثيرة هي أيضا.

المحور الأوّل: الموقف المغالي في معاداة الاستشراق.

إنّ أبرز سمة يتميّز بها هذا الموقف في تعاطيه مع الظاهرة الاستشراقيّة هي أسلوب المحاكمة، ويتمثّل ذلك في لوائح من الإدانة توجّه جزافا ودون تخصيص، كما يتمثّل في تهم بعينها توجّه ضدّ مستشرق بعينه أو مجموعة من المستشرقين.

وفي ما يلي نعرض أوّلا أنموذجا من تلك اللّوائح الموجّهة ضدّ الاستشراق بصورة عامّة. وهي لائحة وردت على لسان أحد الدّارسين للظاهرة الاستشراقيّة في علاقتها بالتّراث الإسلامي[1] نوردها باختصار وتصرّف طفيف في الصّياغة.

- العناية في مجال التّحقيق والنّشر بتراث الفرق والإحن وكلّ ما يؤدّي إشاعته ونشره إلى تجديد النّزاع بكلّ صوره، وهو الفكر المذهبي والسّياسي؛ وكذلك بكلّ ما يفقدنا الثّقة «بماضينا وأمجادنا ورجالنا وقادتنا».

---

(1) عبد العظيم الدّيب، **المستشرقون والتّراث**، دار الوفاء للطّباعة والنّشر والتّوزيع، ط. 2، القاهرة، 1988، ص ص 43-44.

- يلبسون (أي المستشرقون) طيلسان البحث العلميّ ويرفعون لواء «الأكاديميات» وهم مضلّلون خائنون للعلم والمنهج والأمانة وطرق البحث.

- عنايتهم بالتّراث كانت وما زالت وستظلّ من باب (اعرف عدوّك)، فهذه الكتب (التّراثيّة) هي الخرائط والصّور لعقولنا وعواطفنا ومشاعرنا واتّجاهاتنا واهتماماتنا وحبّنا وبغضنا وغضبنا ورضانا، فهي المفاتيح التي عرفوا بها كيف يخطّطون لتدميرنا ثقافيّا واجتماعيّا وفكريّا وعلميّا بعد ما حطّمونا عسكريّا وحربيّا وسياسيّا.

ثم يختم صاحب هذه اللاّئحة قائمة اتّهاماته بتوجيه اللّوم والعتب إلى «الأمّة» لأنّها انبهرت بالاستشراق فانخدعت بمزاعمه العلميّة وسهّلت عليه مهمّة إذايتها. يقول: «ومن أعجب العجب أن تجد أمّة مثل أمّتنا تشكر وتمجّد وتعظّم أمر سارقي وثائقها لمجرّد أنّهم احتفظوا بها أو قدّموا إليها صورة منها، وعهدي بالدّول الواعية أنّها تفضّل حرق وثائقها من أن تقع في أيدي أعدائها»[1].

الغرب -ومعه الاستشراق- عدوّ لدود للإسلام والمسلمين، والحالة في العلاقة بين الطّرفين هي حالة حرب، و«الأمّة» مطالبة بأخذ الحيطة والذّود عن مصادر تراثها وعن وثائقها حتّى وإن أدّى الأمر إلى حرقها وإتلافها لكي لا يظفر بها أعداؤها فتنكشف لهم من خلالها خرائط وجودها وأسرار نفوسها. تلك هي الصّورة، وذلك هو المشهد كما يراه عبد العظيم الدّيب بعيون الخائف المتوجّس والغيور على أمجاد الأمّة. وهو من خلال لائحة الإدانة السّابقة يجرّد الاستشراق من كلّ فضيلة أو فضل علميّ، بل إنّه يذهب أبعد من ذلك فيعتبر أنّ كلّ هدف علمي يمكن أن يتراءى في عمل المستشرق ليس سوى هدف ظاهر معلن يبطن أهدافا عكسيّة قائمة على سوء النيّة وخبث المقصد. وتبلغ إساءة الظنّ بالاستشراق ذروتها لتلتقي مع عقدة المسلمين الدّائمة في علاقتهم بالغرب عامّة وهي «نظريّة المؤامرة». فبعد أن يستعرض الدّيب مجموعة من الكتب[2] نشرها

(1) عبد العظيم الدّيب، **المستشرقون والتّراث**، المرجع المذكور، ص 44.

(2) أُنظر قائمة هذه الكتب في المرجع المذكور، ص ص 23-26، تحت عنوان «هذه آثارهم» وهو عنوان يحمل نبرة تهجينيّة واتّهاميّة في الوقت نفسه.

المستشرقون في حقل التصوّف والمذاهب والفرق والدّيانات غير الإسلاميّة، يعلّق قائلا: «تأمّل في هذه الكتب وانظر كيف يبالغون في موضوع الفرق ونشأتها وكيف يلجوّن ويلحّون ويلحفون في هذه القضيّة، ثمّ كيف يستميتون في إبراز هذه الاتجاهات الفكريّة المتعارضة وكأنّهم يريدون أن يعرفوا التّربة التي فيها نشأت والعوامل التي بها ازدهرت حتّى يهيّؤوا لها دائما أن تظلّ حيّة متأجّجة تشغل الأمّة وتستهلك قواها وتستحوذ على فكر علمائها ولبّ قادتها فتضرب بينهم الفرقة ويعشعش الخلاف. وللأسف كثير من ذلك قد كان»[1].

من الواضح أنّ عبد العظيم الدّيب لم يغادر في حكمه على الاستشراق دائرة المؤامرة، فعمليات التّحقيق التي أنجزها المستشرقون في كتب التّراث المتّصلة بالمذاهب والفرق والملل والنّحل لا تهدف في نظره إلاّ إلى إحياء الفتن وتأجيج الخلاف وتوسيع الفرقة بين المسلمين. وإذا كان صحيحا أنّ الغرب الاستعماري قد لعب فعلا على وتر المذهبيّة والفتنة في ممارسته لسياسة «فرّق تسد»، وإذا كان صحيحا أيضا أنّ القوى الكبرى اليوم لا تزال تمارس التّوظيف نفسه للخلافات المذهبيّة في علاقاتها بالعرب والمسلمين، وإذا كان صحيحا من جهة ثالثة أنّ الاستعمار القديم قد استفاد من دراسات المستشرقين وبحوثهم واستثمر نتائجها في التّمهيد للتّدخّل والتّغلغل وتسهيل مسالك الهيمنة والتحكّم، لكي لا نقول إنّ كثيرا من المستشرقين الأوائل قد ساروا علنا في ركاب الاستعمار وانخرطوا في مشاريعه التّوسّعيّة سواء من خلال وزارات الخارجيّة أو وزارات الشؤون الحربيّة؛ ولا يزال الغرب يستثمر جهود الباحثين في مراكز الدّراسات والبحوث المتخصّصة في شؤون الشرق والعرب والمسلمين كما يستثمر التّغطيات الإعلاميّة المختلفة في تعامله السّياسي مع شعوب تلك البلدان[2]؛ إذا كان كلّ ذلك صحيحا، فليس صحيحا أيضا تعميم الأحكام وإطلاقها جزافا ودون تمييز. وليس من الصّواب غضّ الطّرف عن الجهود المضنية والصّبورة التي بذلها المستشرقون –وبقطع

(1)عبد العظيم الدّيب، **المستشرقون والتّراث**، مرجع مذكور، 26.

(2) أُنظر في خصوص الدّور الموازي للاستشراق وكذلك الدّور البديل الذي تلعبه وسائل الإعلام الحديثة: إدوارد سعيد، **تغطية الإسلام، كيف تتحكّم وسائل الإعلام الغربي في تشكيل إدراك الآخرين وفهمهم**، ترجمة سميرة نعيم خوري، مؤسّسة الأبحاث العربيّة، ش.م.م. الطّبعة العربيّة الأولى، بيروت، 1983.

النّظر عن النّوايا- في تحقيق كتب التّراث الإسلامي ونفض الغبار عنها وإخراجها للنّاس في طبعات علميّة موثّقة وميسّرة؛ وهو الفضل الذي تعترف به دون مكابرة شرائح أخرى كثيرة من نقّاد الاستشراق.

فضلا عن هذه الأحكام العامّة نجد أنّ إدانة الاستشراق تتركّز بصورة خاصّة على ثلاث تهم أو شُبَهٍ كما يسمّيها البعض وهي: تهمة «تحريف النّصوص وخيانة المنهج»، وتهمة التّبشير، وتهمة التّواطؤ مع الاستعمار. وسنتوقّف في ما يلي عند هذه التّهم لنتبيّن طبيعتها وحقيقتها ومدى وجاهة الأدلّة التي تستند إليها:

1. تهمة تحريف النّصوص وخيانة المنهج

المقصود بهذه التّهمة إجمالا هو إساءة قراءة النّصوص والخروج منها باستنتاجات وأحكام تتضارب مع الحقائق والوقائع التي تتضمّنها تلك النّصوص عينها. وعلى أساس هذا السّلوك المنهجيّ ينشأ لدى الدّارسين المسلمين التشكيك في نوايا الاستشراق من وراء الدّرس العلمي لتلك النّصوص. ولكنّ الأمر اللاّفت هو أنّ تهمة التّحريف هذه لا تُطلق في الغالب اعتباطا ولا مجانا وإنّما يُستند فيها إلى الدّليل المثبت للإدانة وهو الرّجوع إلى تلك النّصوص لقراءتها من جديد والمقارنة بين استنتاجات المستشرق وما يبنيه عليها من أحكام، وبين مضامينها الحقيقية كما يقرؤها ويفهمها الباحث المسلم. وكثيرا ما تكون النّتيجة إثبات أنّ هنالك فارقا كبيرا بين استنتاجات المستشرق وما تفصح عنه تلك النصوص. ويُبنى على تلك النّتيجة أنّ قراءة المستشرق هي قراءة يغلب عليها تحريف المعاني والتعسّف في الاستنتاج والتردّي في المغالطات. ومن هنا يصبح الإشكال إشكال قراءة وتأويل، فتنزاح الخُصومة بصورة مؤقّتة من مستوى التّجريح والقدح إلى مستوى النّظر العلمي المركّز على النّصوص باعتبارها أدلّة قاطعة وشواهد ثابتة. ولكنّ المناخ العام الذي يظلّ مهيمنا على الخصومة هو مناخ العداوة والإدانة.

إنّ أبرز سمة في خطاب هذه الفئة من نقّاد الاستشراق هي إنكار كلّ فضيلة علميّة في الظّاهرة الاستشراقيّة وكلّ دافع أو قصد معرفي خالص. ومهما تلفّع المستشرق برداء العلم فإنّ منهجه التّحريفي في التّعامل مع التراث وقضايا الفكر الإسلامي يأتي دائما شاهدا على عكس ذلك، ويكون فاضحا لحقيقة نواياه،

كاشفا أهدافه «الخبيثة» المبطنة والمتستّرة وراء واجهة البحث العلمي؛ وهو بهذا التّحريف يرتكب خيانة عظمى في حقّ المنهج العلمي بالمعنى الذي يدّعيه هو نفسه.

يكتب عبد العظيم الدّيب تحت فصل بعنوان «خيانة المنهج»: «إنّ أكثر ما يلوكه المسبّحون بحمد المستشرقين هو الإشادة بدقّتهم وتجرّدهم للبحث والعلم وقدرتهم على التّمحيص والتّدقيق وأنّهم قادة هذا الميدان وفرسان هذا المجال، والمستشرقون أيضا حرصوا كلّ الحرص على أن يُضفوا على أنفسهم هيبة العلم وقداسة محرابه وأن يخفوا تحت شارته وردائه كلّ أغراضهم وأهوائهم. وأصبحت كلمة (الأكاديمي)، (البحث العلمي)، (المنهج)، (حريّة الرأي)، (قيمة العقل) و(الحيدة العلميّة)... الخ، أصبحت هذه الشعارات درعا سابغا توارت تحته مكنونات الصّدور وخفيات الضّمائر وسموم الأحقاد»[1].

ثم يوجّه الدّيب لوما شديدا إلى تلامذة الاستشراق من الباحثين العرب والمسلمين بسبب انخداعهم «بالأقنعة» العلميّة التي يتخفّى بها المستشرقون، وانبهارهم بمناهجهم البحثيّة وانجرارهم وراءها؛ ثمّ يختم إدانته للمنهج الاستشراقي وتعريته لحقيقة ما ينزوي وراء واجهته العلميّة بقوله: «ولو نظرنا في عمل هؤلاء المستشرقين بمقاييس (العلم) و(المنهج العلمي) و(البحث الأكاديمي)... لوجدناهم أوّل من يصفع هذا المنهج على قفاه ويدوسه بقدمه، وهو في نفس الوقت رافع رايته، متقدّم باسمه، ضارب بسيفه»[2].

ويتعمّق أبو الحسن النّدوي أكثر في شرح تفاصيل المنهجيّة الاستشراقيّة مبرزا ما تقوم عليه من أشكال المداورة والمخاتلة والخداع فيبدو البحث في ظاهره ومجمله حاملا لسمات العلم، ولكنّ إمعان النظر في الخطوات التي يسير وفقها والخطّة التي يُبنى عليها والتمشّي الذي يُتّبع في المعالجة والتحليل يكشف خيوط الخديعة وبهرج التّمويه فيتّضح أنّ المحصّلة لا تعدو أن تكون في نهاية المطاف «دسّا للسمّ في الدّسم». يقول النّدوي: «ومِنْ دَأْبِ كثير من المستشرقين أنّهم يعيّنون لهم غاية ويقرّرون في أنفسهم تحقيق تلك الغاية بكلّ طريق، ثمّ يقومون

(1) عبد العظيم الدّيب، **المستشرقون والتّراث**، المرجع المذكور، ص 27.
(2) م. ن، والصّفحة نفسها.

لها بجمع معلومات من كلّ رطب ويابس ليس لها أيّ علاقة بالموضوع سواء من كتب الدّيانة والتاريخ أو الأدب والشعر أو الرّواية والقصص أو المجون والفكاهة، وإن كانت هذه الموادّ تافهة لا قيمة لها، ويقدّمونها بعد التّمويه بكلّ جرأة ويبنون عليها نظريّة ليس لها وجود إلاّ في نفوسهم وأذهانهم... وكثير من هؤلاء المستشرقين يدسّون في كتاباتهم مقدارا خاصّا من «السمّ» ويحترسون في ذلك فلا يزيد على النّسبة المعيّنة لديهم حتّى لا يستوحش القارئ ولا يثير ذلك فيه الحذر ولا يضعف ثقته بنزاهة المؤلّف»[1].

ومن ضمن المتلبّسين بتهمة التحريف وخيانة المنهج نجد المستشرق المجري «اجنتس جولد تسيهر»[2] (Ignaz Goldziher) (1850-1921). وتهمته على وجه الدقّة هي التّحامل على «السنّة المطهّرة» والتّشكيك في صحّتها والطعن في مصداقيّة رواة الحديث. ويقدّم عبد العظيم الذّيب مثالا على ذلك تحامل «جولد تسيهر» على الإمام ابن شهاب الزّهري وذلك عندما قال فيه بأنّه كان «مستعدّا لأن يضع الأحاديث لبني أميّة، وأن يكسو رغبات الحكومة باسمه المعترف به عند الأمّة الإسلاميّة، ولم يكن الزّهري من أولئك الذين لا يمكن الاتّفاق معهم، ولكنّه كان ممّن يرى العمل مع الحكومة، فلم يكن يتجنّب الذّهاب إلى القصر، بل كان

(1) أبو الحسن النّدوي: **الإسلام والمستشرقون**، بحث ألقاه النّدوي بأعظم جره بالهند في فبراير سنة 1982 في مؤتمر يحمل العنوان نفسه؛ نقلا عن عبد العظيم الذّيب، المستشرقون والتّراث، المرجع المذكور، ص ص 40-41.

(2) على النّقيض من الذّيب لم ينبس عبد الرحمان بدوي بكلمة تجريح واحدة في حقّ المستشرق "جولد تسيهر"، ولكنّه أشار إلى اهتمامه بدراسة الحديث واكتفى بملاحظة أنّه «إذا قام بنقد الحديث فليس ذلك لكي يبيّن أنّه موضوع أو غير موضوع وإنّما لكي يدرك الميول المختفية والأهواء المستورة التي يعبّر عنها أصحابها فيما يصنعون أو يروون من حديث». ومن الواضح أنّه يقول هنا ما قاله الذّيب في حقّ جولد تسيهر ولكن بلهجة أكثر تلطّفا وتلميحا. وعندما يتحدّث بدوي عن منهج "جولد تسيهر" في التّعامل مع النصوص نجد أيضا في وصفه لهذا المنهج آثارا تصدّق ما يقوله فيه الذّيب بطريقته الخاصّة. يقول بدوي في خصوص منهج "جولد ستيهر": « كان ينهج في أبحاثه منهجا استدلاليّا لا استقرائيّا. فكان يُقبل على النّصوص وفي عقله جهاز من المقولات والصّور الإجماليّة يحاول تطبيقها على هذه النصوص والتوفيق بينها وبين ما يوحي به ظاهر النصّ حتّى يتلاءم وهذه الصّور الإجماليّة وحتّى يدخل في نطاق تلك المقولات. ولم يكن يتقدّم إلى النّصوص خاليا من كلّ شيء كي يدعها هي بنفسها تقول ما يُريد ظاهرها أن يقول فيجمعها ويضمّ الواحد إلى الآخر وينتظر منها هي أن تتكلّم»؛ أُنظر عبد الرّحمان بدوي، **موسوعة المستشرقين**، دار العلم للملايين، ط. 1، بيروت 1984، ص 121.

كثيرا ما يتحرّك في حاشية السّلطان، بل إنّنا نجده في حاشية الحجّاج عندما ذهب إلى الحجّ، وهو ذلك الرّجل المبغض»[1].

ويقرأ الدّيب كلام «جولد تسيهر» في الزّهري قراءة تخوينيّة يحاكم من خلالها نواياه وغاياته الكامنة وراء تشديده على علاقة الزّهري بالسّلطة الأمويّة، فـ«جولد تسيهر» في نظر الدّيب لا يريد بذلك سوى «أن يوهم القارئ أنّ الزّهري كان تابعا لذوي السّلطة يجري في فلكهم ويستمتع بالقرب منهم في مقابلة ما يؤدّيه لهم من خدمات في تخصّصه أي العلم بالحديث حيث يخترع لهم الأحاديث التي تكسو رغبتهم ثوبا دينيّا»[2]. وهدف «جولد تسيهر» من وراء كلّ ذلك هو تنفير الناس من الإمام الزهري «أحد أعمدة السّنة وأركانها».

ويأبى الدّيب أن يترك تهمته هذه في حقّ «جولد تسيهر» عارية من الدّليل فيعود بنا إلى المصادر الإسلاميّة وإلى خبر حجّ الزّهري في حاشية الحجّاج ليقارن بين أقوال المستشرق واستنتاجاته في شأن علاقة الزهري بالسّلطة وبين الوقائع الحقيقية كما ينطق بها الخبر ليبيّن أنّ هذه الاستنتاجات إنّما هي تخريجات قائمة على تحريف النصّ وفساد التأويل. يقول الدّيب مُفنّدا رأي «جولد تسيهر» انطلاقا من قراءة مختلفة لوقائع الرّواية كما وردت في كتاب «تهذيب التّهذيب» لابن حجر العسقلاني: «الزّهري لم يكن مع الحجّاج بن يوسف الثقفي في حاشيته حين حجّ، وإنّما كان مع عبد الله بن عمر حين اجتمع مع الحجّاج. وإليك النصّ على حقيقته كما ورد في تهذيب التّهذيب لابن حجر: أخرج عبد الرّزاق في مصنّفه عن الزّهري، قال: كتب عبد الملك إلى الحجّاج أن اقتد بآبن عمر في المناسك، فأرسل إليه (أي إلى ابن عمر) الحجّاج يوم عرفة إذا أردت أن تروح فآذنّا، فراح هو وسالم، وأنا معهما...؛ فالزّهري إنّما كان مع عبد الله بن عمر حين اجتمعا بالحجّاج لا في معيّة الحجّاج»[3]. ويتوقّف الدّيب مليّا عند طريقة جولد تسيهر في قراءة الخبر وما تقوم عليه من استنتاجات انتقائيّة لا تستوفي ما يتضمّنه

---

(1) **عبد العظيم الدّيب، المستشرقون والتراث**، المرجع المذكور، ص 29، والشاهد منقول عن مصطفى السّباعي، السنّة ومكانتها في التّشريع الإسلامي، ص 187 وما بعدها.

(2) م. ن، والصّفحة نفسها.

(3) م. ن، والصّفحة نفسها، والشاهد منقول عن مصطفى السّباعي، **السّنة ومكانتها في التّشريع الإسلامي**، ص 223.

الخبر من دلالات أخرى كان جديرا به أن يهتمّ بها، فيقول في شأنه: «وهو يتعامى أيضا عن ورع عبد الملك وأمره للحجّاج بالاقتداء بابن عمر، وعن طاعة الحجّاج واقتدائه بابن عمر، ولكنّه لا يرى شيئا من ذلك، حتّى يؤكّد ما قرّروه في أذهان تلاميذهم من مؤرّخينا عن ظلم بني أميّة وفسادهم»[1].

ودون أن ننخرط مع الدّيب في لغة التخوين والإدانة يمكن أن نقول إنّ قراءة جولد تسيهر للخبر على النّحو الذي أراد هي فعلا وكما لاحظ ذلك بحقّ عبد الرّحمان بدوي[2] أثر من آثار المنهج الاستدلالي الذي يعتمده في قراءة النّصوص، فهو لم يتوقّف عند الخبر المذكور إلاّ ليستمدّ منه الدّليل على الأطروحة الأساسيّة التي ترسّخت في ذهنه وهي الشكّ في مصداقيّة السّنّة ببيان أنّ المادّة الحديثيّة قد تطرّق إليها الوضع بفعل عوامل عديدة من ضمنها العامل السّياسي؛ ولم يبق له سوى البحث عن الأدلّة والشواهد التي يُدعّم بواسطتها هذا الطّرح. ومن هنا كانت قراءته للحديث قراءة انتقائية. ولعلّ هذا هو العيب المنهجي الأساسي الذي نبّه إليه الدّيب وكان مصدر استفزاز بالنسبة إليه فعبّر عنه بطريقته الانفعالية المعهودة؛ وهو فعلا أثر سلبيّ من آثار المنهج الاستدلالي كما أشار إلى ذلك بحقّ عبد الرّحمان بدوي باعتبار أنّ هذا المنهج ينزلق بصاحبه حتما إلى القراءة الانتقائيّة، وهذا عكس ما يحصل مع المنهج الاستقرائي إذ تجري القراءة هنا بطريقة تأليفيّة شاملة تستثمر مختلف معاني النصّ وطاقاته الدّلاليّة دون استثناء أو انتقاء.

أمّا المتلبّس الثاني بتهمة التّحريف في قائمة الإدانة فهو المؤرّخ «ول ديوارنت» (Will Durant) (1885 -1981). والشاهد على إدانته هي أقواله وأفكاره في كتابه «قصّة الحضارة»، بل إنّ الكتاب برمّته هو محلّ شبهة في نظر كثير من المفكّرين المسلمين فضلا عن عبد العظيم الدّيب. وترجمة هذا الكتاب إلى العربيّة تدخل في تقدير هؤلاء جميعا ضمن نظريّة المؤامرة. وهنا يتّسع إطار التّهمة ليشمل مؤسّسات وأطرافا فكريّة عديدة، وهو المعنى الذي شدّد عليه الدّيب بقوله: «قامت على ترجمة هذا الكتاب الإدارة الثقافيّة بالجامعة العربيّة، وصدر على

(1) عبد العظيم الدّيب، **المستشرقون والتراث**، المرجع المذكور، ص 30.
(2) راجع الهامش رقم 2، ص 9.

نفقتها في أكثر من ثلاثين جزءا. وقد نقد هذا التصرّف من الجامعة العربيّة الأستاذ الجليل محمّد محمّد حسين رحمه الله وقال: «... إنّ اختيار هذا الكتاب للتّرجمة جريمة دبّرتها الصّهيونيّة الهدّامة المتخفيّة في زوايا اليونسكو...»[1].

وفي مقدّمة التّهم الموجّهة إلى «ديوارنت» تهمة الإساءة إلى شخص الرّسول؛ وكعادة الدّيب فإنّه يوثّق تهمته بشاهد مستمدّ من كلام «ديوارنت» الذي يقول في شأن نبيّ الإسلام «وقد أعانه نشاطه وصحّته على أداء واجبات الحبّ والحرب، ولكنّه أخذ يضعف حين بلغ التّاسعة والخمسين من عمره وظنّ أنّ يهود خيبر قد دسّوا له السمّ في اللّحم قبل عام من ذلك الوقت، فأصبح بعد ذلك الحين عرضة لحمّيات ونوبات غريبة»[2].

ويردّ الدّيب فورا على هذا الكلام في نبرة أخلاقيّة دينيّة هي نبرة من أحسّ بأنّه أُصيب في الصّميم من عقيدته ومقدّساته: «هذا كلام فيه قبح وفحش في حقّ نبيّنا عليه أفضل الصّلاة والسّلام. بأبي هو وأمّي وبنفسي وبالنّاس أجمعين». ثم يعود بسرعة إلى قضيّة التّحريف بالطريقة المنهجيّة المعتمدة نفسها وهي الرّجوع إلى الأخبار والنّصوص لاستقرائها من جديد وإثبات فساد المنهجيّة الاستشراقيّة القائمة على سوء الاستنتاج وخبث المقصد. يعود بنا الدّيب إلى النّصوص لإثبات تهمة التّحريف فيقول: «الذي يعنيني أن أضبط هذا المستشرق العلاّمة متلبّسا بخيانة المنهج وذلك قوله (وظنّ أنّ يهود خيبر قد دسّوا له السّم في اللّحم)، فهذا التّعبير بـ(ظنّ) يريد به أن ينفي صحّة الخبر ليبرّئ اليهود بالتّالي من جريمة محاولة قتله ﷺ ومن قتل الصحابي الجليل الذي أكل معه»[3].

ولمّا كانت النّقطة المفصليّة في الخبر هي التّشكيك في صحّة قصّة التّسميم فإنّ الدّيب يرجع بنا إلى المصادر الإسلاميّة لإثبات صحّة الحادثة فيقول: «وهذا الخبر (خبر دسّ السّم) موجود مشهور في مصادر السّيرة النبويّة المختلفة، فقد أورده ابن هشام في سياق غزوة خيبر وأورده ابن سعد في طبقاته، ورواه البُخاري في غير موضع... وفيه اعتراف اليهود بدسّ السّم وعفو الرّسول ﷺ عن هذا

---

(1) عبد العظيم الدّيب، **المستشرقون والتّراث**، المرجع المذكور، ص 31، الهامش رقم 27.
(2) ول ديوارنت، **قصّة الحضارة**، ج 2، مج 4، ص 46، نقلا عن الدّيب، المرجع السّابق، ص 32.
(3) الدّيب، **المستشرقون والتّراث**، المرجع المذكور، ص 32.

الجرم الفظيع، مع موت الصّحابي الجليل البراء بن معرور بهذا السّم. ومع ثبوت هذا الخبر ووفرة مصادره تأبى (الأمانة العلميّة) و(الحيدة الأكاديميّة) و(منهج البحث) على هذا المستشرق العتيد إلاّ أن يزيّف ويحرّف فينكر الخبر وينسب الحادثة في إيجاز بارع إلى مجرّد ظنّ ووهم»[1].

مرّة أخرى ودون أن ننخرط بالضّرورة في محاكمة النّوايا أو أن نعتنق نظريّة المؤامرة فإنّنا نلاحظ أنّ كلام «ديوارنت» في حقّ رسول المسلمين يتضمّن طرحا مألوفا درج عليه كثير من المستشرقين وهو التّشديد على قضيّة تعدّد زوجاته وإبراز ما ينطوي عليه هذا السّلوك من ميولات شهوانيّة. ولفظة (الحب) في كلام «ديوارنت» تتضمّن تعريضا بالرّسول من هذه النّاحية وإيحاء بأنّ سلوكه الشهواني المفرط كان أحد الأسباب المؤدّية إلى تدهور صحّته بالإضافة إلى مسألة التّسميم التي يضعها «ديوارنت» موضع شكّ. ويعتبر هذا التّصوّر من جملة النّماذج أو الأنماط المحنّطة التي توارثها المستشرقون خالفا عن سالف في خصوص الإسلام والمسلمين وذلك في مستوى خطير من مستويات الذّهنيّة الاستشراقيّة وهو ما يُسمّيه أنور عبد الملك «التّصوّر» للذّات الشرقيّة وللتراث الإسلامي بشكل عامّ. هذه التصوّرات قد ترسّخت بصفة نهائيّة في المخيال الاستشراقي التّقليدي خاصّة ولا يزال حضورها ملحوظا في طريقة التّفكير عند شرائح عريضة من المثقّفين الغربيّين.

ولا شكّ أنّ الطّرح الذي ذهب إليه «ديوارنت» في حقّ نبيّ الإسلام، وهو طرح لا يصدر في العادة إلاّ عن المستشرقين، يعدّ من ضمن القضايا الحسّاسة التي تستفزّ المسلمين، ذلك أنّ كلّ كلام تستشعر من خلاله إساءة إلى شخص الرّسول بأيّ شكل من الأشكال يعتبر لديهم من المحرّمات وصورة من صور المساس بالمقدّسات. ولعلّ الأمر الذي يهمّنا أكثر من غيره في مجال البحث هو أنّ هذه الرّؤية الإيمانيّة التي يقوم عليها التّصوّر الإسلامي هي جزء لا يتجزّأ من منهجيّة المسلمين في التّعاطي مع تراثهم الدّيني. إلاّ أنّه في المقابل نرى أنّ المنهجيّة الاستشراقيّة في التعاطي مع هذا التّراث نفسه تنطلق من خارج هذه الدّائرة الإيمانيّة وتريد لنفسها أن تكون علميّة بالمعنى المطلق لهذه الكلمة أي

(1) عبد العظيم الدّيب، **المستشرقون والتّراث**، المرجع المذكور، ص 32.

متحرّرة من جميع الاعتبارات الأخلاقيّة والقيود الدّينيّة حتّى وإنْ أدّت هذه المنهجيّة إلى نتائج تخترق مقدّسات الآخر المدروس. وهذا في نظرنا سبب جوهريّ من أسباب الخصومة بين المسلمين والمستشرقين. ولا يزال هذا السبب إلى اليوم عقبة كبيرة أمام قيام حوار هادئ ومثمر بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي. يأبى الباحثون المسلمون إلاّ أن يتشبّثوا بمنهجيتهم في دراسة تراثهم ولكنّهم لا يستطيعون فرضها على غيرهم. ويأبى المستشرقون كما سنرى لاحقا إلاّ أن يتشبّثوا بمنهجيتهم في دراسة تراث المسلمين شاء المسلمون ذلك أم أبوا. وهكذا تظلّ الخصومة قائمة ويظلّ سوء التفاهم بين الفريقين مستمرّا.

لاحظنا إلى حدّ الآن أنّ إدانة الاستشراق ورميه بتهمة تحريف النصوص وخيانة المنهج وبالرّغم ممّا يغلب عليها من نزعة انفعاليّة تجريحيّة إلاّ أنها تستند باستمرار إلى دليل مثبت للإدانة هو الأخذ بيد القارئ إلى المصادر المعتمدة من قبل المستشرق لاكتشاف حجم التفاوت بين الاستنتاجات الخاصّة التي يخرج بها فيما يتعلّق بالظواهر الدّينيّة أو الاجتماعيّة والحضاريّة، وبين ما تفصح عنه النّصوص من حقائق مخالفة لتلك الاستنتاجات أو لإثبات أنّ هذه الاستنتاجات ليست سوى نتائج جزئيّة لقراءة انتقائيّة مبتسرة لا تهدف إلى الاستقراء بقدر ما تهدف إلى الاستدلال. هذه الطريقة نفسها ينتهجها الذّيب في محاكمة باحث غربيّ آخر هو المستشرق الهولندي «فان فلوتن» (Gerolf Van Vloten) (ت 1903) وهو من المستشرقين المهتمّين بالتاريخ الإسلامي وخاصّة فترة الأمويّين والعبّاسيين[1]. وينطلق الذّيب في ذلك من بعض ما صدر عن «فلوتن» من أقوال وآراء في كتابه «أبحاث في السّيطرة العربيّة والتّشيّع والعقائد المهدويّة في عهد الخلافة الأمويّة»[2].

ونذكر فيما يلي أنموذجا من أقوال «فلوتن» في وصف مظاهر الحياة الاجتماعيّة في العصور الإسلاميّة الأولى والطّريقة التي ردّ بها الذّيب عليه وهي الطريقة

---

(1) لمزيد من الاطلاع على سيرة هذا المستشرق، انظر: عبد الرّحمان بدوي، **موسوعة المستشرقين**، المرجع المذكور، ص 285.

(2) نشر الكتاب سنة 1894 بأمستردام باللّغة الفرنسيّة وترجمه إلى العربية حسن إبراهيم حسن ومحمّد زكيّ ابراهيم سنة 1934، وترجم مرّة ثانية سنة 1980 بقلم إبراهيم بيضون.

نفسها التي أشرنا إليها (ما قاله المستشرق - مصدره في ذلك - مراجعة القراءة لبيان الفرق بين استنتاج المستشرق وحقائق النصّ ⇐ إثبات تهمة التّحريف).

يقول المستشرق «فلوتن» في وصف ظاهرة الترف في المجتمع الإسلامي الأوّل: «وقد فرضت حالة التّرف المتصاعدة هذه (يقصد التّرف الذي أصابه المسلمون ثمرة للفتوح) تغطية دائمة لمواجهة متطلّبات جديدة واللّجوء إلى الاستدانة كطريقة فذّة من أجل إشباع رغباتهم»[1].

ولمّا كان مرجع «فلوتن» في استنتاج هذا الحكم وإطلاقه على الحياة الاجتماعيّة الإسلاميّة في عمومها هو تاريخ الطبري فإنّ الدّيب يرجع كالعادة إلى الطّبري في الموضع الذي ورد فيه الخبر الذي استمدّ منه «فلوتن» استنتاجه وبنى عليه حكمه ليتساءل: ماذا نجد في الطبري في هذا الموضع؟ والجواب: «لم نجد في الطّبري إلاّ خبرا عن استدانة سعد بن أبي وقّاص من بيت مال الكوفة، وكان خازن بيت المال عبد الله بن مسعود (رضه)، وكان سعد والي الكوفة، فاستقضى عبد الله بن مسعود (رضه) سعدا، واشتدّ في مطالبته، فاستمهله سعد فلم يقبل، وكان بينهما تلازم، ووصل إلى عثمان بن عفّان (رضه) فلامهما معا. وقال لهما: أنتما أصحاب رسول الله ﷺ فكيف تتلاحيان هكذا أمام النّاس. وعزل سعدا وأقرّ عبد الله بن مسعود في عمله». ثمّ ينتقل الدّيب بعد ذلك إلى إنجاز قراءته الخاصّة للخبر ليخرج باستنتاجات مخالفة تماما لاستنتاجات «فلوتن» وبأخرى غفل عنها «فلوتن» أو تغافل وكان حرّيا به أن ينتبه إليها. يقول الدّيب وكأنّه يشرّك القارئ في عمليّة التّصحيح والاستدراك: «هذا هو ما ذكره الطّبري، فكيف يفهم منه أيّ قارئ، بله باحث ضليع يقتعد مقعد الأستاذيّة؟! كيف يفهم من هذه الحادثة أنّ الاستدانة قد صارت ظاهرة في المجتمع؟ وأنّها أضحت وسيلة (فذّة) لإشباع التّرف الذي شاع فيه؟ كيف يفهم هذا؟ وبأيّ منطق يُقال هذا؟ وأيّ ترف كان في مجتمع الكوفة سنة 26هـ؟»[2].

---

(1) عبد العظيم الدّيب، **المستشرقون والتراث**، المرجع المذكور، ص 37، والشاهد منقول من كتاب **أبحاث في السّيطرة العربيّة** لفلوتن، ص 67.

(2) الدّيب، **المستشرقون والتراث**، المرجع المذكور، ص 37.

ثمّ بعد أن يفنّد الدّيب هذا الاستنتاج الذي خرج به «فلوتن» من قراءته للخبر يعود فيناقشه في مسألة أخرى تتعلّق بالقضيّة نفسها قضيّة «التّحريف» فيلومه على غضّ النّظر عن معان أخرى وردت في نصّ الخبر وكان من الواجب عليه أن يتوقّف عندها لو قرأ الخبر قراءة موضوعيّة مستوفية لجميع الدّلالات التي يحملها. يقول: «ثمّ لو نظر إلى هذه الحادثة بعين مجرّدة ودون تعمّق ولا (منهج بحث) ولا... ولا... ألا يجد فيها فخرا للإسلام والمسلمين؟ ألا يرى كيف لم يستطع الحاكم (والي الكوفة) أن ينال من مال الجماعة إلاّ قرضا؟ ثمّ ألا يرى كيف كانت أمانة خازن بيت المال الذي لم يسعه السّكوت عن (الوالي) واصطناع يد عنده وأيّ (يد) بالتّأجيل فقط طبعا (لا بالتّنازل). ثُمّ ألا يرى تلك الحريّة التي وسعت (موظّفا) (صرّافا) أو (خازنا) يلاحي الأمير ويناصبه ويغلظ له؟! أيّة (ديمقراطيّة) هذه؟!»[1].

ويتابع الدّيب قراءته للخبر مستدركا على «فلوتن» ما فاته من استنتاجات أخرى كثيرة يحتملها نصّ الخبر فيقول: «ثمّ ألا يتبادر إلى الذّهن أنّ الحاجة والفاقة هي التي ألجأت سعدا إلى الاستدانة؟ وهذا هو الواقع. ففيم كان يستدين سعد في ذلك الوقت؟ وفي أيّ مجال كان ينفق في ذلك الحين؟ فقد كانوا يعيشون عيش الكفاف. ثم لو مدّ بصره قليلا لقرأ في الأسطر التالية بقيّة القصّة، وكيف أنّ سعدا لشدّة ألمه من عنف عبد الله بن مسعود، وعدم رفقه وتأنّيه به، رفع يديه إلى السّماء وقال: اللّهمّ ربّ السّماوات والأرض... فقاطعه عبد الله بن مسعود قائلا: ويلك! قل خيرا ولا تلعن. وخاف أن يدعو سعد عليه. فقال سعد عند ذلك: أما والله لولا اتّقاء الله لدعوت عليك! كلمات تقطر تقوى وتندى بالحبّ والإخاء ومواقف تنطق بالطّهارة والتّعفف»[2].

بقطع النّظر عن لهجة الإدانة التي يصطبغ بها ردّ الدّيب على المستشرقين، فإنّ طريقته في الردّ والنّقد تلفت الانتباه لأنّها تتميّز على كلّ حال وفي المستوى المنهجي منها بتعامل مع النّصوص يقوم على رؤية استقرائيّة وتحليليّة سليمة خالية من مظاهر التعسّف في استنطاق النصّ أو الإسقاط. وفي المقابل ومن

(1) الدّيب، **المستشرقون والتراث**، ص ص 37-38.

(2) م.ن، ص 38.

خلال المقارنة الموضوعيّة تكشف منهجيّة «فلوتن» في التعامل مع تلك النّصوص نفسها عن عيوب وثغرات متنوّعة من مظاهرها البارزة: تعميم الأحكام انطلاقا من حالات فريدة أو ليس فيها على الأقلّ ما يوحي بالعموم؛ وكذلك القراءة المجتزأة القائمة على انتقاء الاستنتاجات وإهمال ما يحتمله النصّ من استنتاجات أخرى ممكنة. ونحن وإن كنّا لا نشاطر الدّيب في لهجة الردّ وأسلوبه فإنّنا لا نملك إلاّ أن نشاطره الرّأي في ما يتعلّق بالثغرات المنهجيّة الموجودة فعلا في قراءة المستشرق «فلوتن». ويبدو كما نبّه إلى ذلك عبد الرّحمان بدوي بحقّ أن طبيعة المنهج الاستدلالي الذي يستخدمه كثير من المستشرقين هي التي تفسّر الانزلاق في القراءة الانتقائيّة أي القراءة التي لا تستغلّ فيها خصوبة النصّ بشكل كليّ ومتوازن فتُستثمر جميع الدّلالات المختلفة والمتراكمة فيه بقدر ما يُلتقط منه المعنى الذي يوظّف في الاستدلال على فرضيّة أو نظريّة جاهزة بعد في الذّهن على ما يبدو.

وربّما كان هنالك سبب آخر نُفسّر به هذه الطريقة في التّعامل مع النّصوص العربيّة إلى جانب السبب المنهجي الذي أشار إليه عبد الرحمان بدوي، ونعني بذلك العائق اللّغوي الذي يحول دون التعاطي مع النصوص بالقدر الكافي والمطلوب من حسن الفهم وسلامة التّحليل وصواب الاستنتاج، فالمستشرقون لا يتقنون دون أدنى شك العربيّة كما يتقنها أهلها الناطقون بها. وإن أتيح للبعض منهم بحكم الممارسة والخلطة أن يمتلك ناصيتها بدرجة معيّنة فإنّ المستشرقين ليسوا جميعا على تلك الدّرجة نفسها من الإتقان للعربيّة ولأساليبها وأفانينها في التّعبير، وخاصة لروحها التي يصعب على الكثيرين من أبنائها المنتمين إليها تشرّبها والتّضلّع منها، فما بالك بالغرباء عنها. فمن خصائص العربيّة وخاصّة في النّصوص القديمة الإيجاز والإضمار والحذف والمجاز والتعريض والالتفات والجزالة وغير ذلك من أفانين البلاغة التي تجعل النصّ مستعصيا عن الفهم منفلتا عن الإدراك الكامل ممتنعا عن الإباحة بمكنوناته. ولقد عبّر كثير من المستشرقين عن وعي مُرهف بالأهميّة القصوى التي يكتسيها الشرط اللّغوي في التعامل مع نصوص التراث الإسلامي بل وفي نجاح المؤسّسة الاستشراقيّة برمّتها. عبّر عن هذا المبدإ المستشرق الألماني المعاصر «ألبرت ديتريش» عندما قال «إنّ

المستشرق هو ذلك الباحث الذي يحاول دراسة الشرق وتفهّمه، ولن يتأتّى له الوصول إلى نتائج سليمة ما لم يتقن لغات الشرق»[1].

ومن أبرز الحقول العلميّة التي يكتسي فيها عائق اللّغة خطورة خاصّة حقل الدّراسات القرآنيّة وحقلا التّفسير وترجمة القرآن بصفة أخصّ، وهي خطورة نبّه إليها بعض الدّارسين العرب بقوله: «المفروض أن نقف موقف الحذر والحيطة من جملة جهود المستشرقين واجتهاداتهم بالنّسبة للدّارسات القرآنيّة فهم يخضعون القرآن عادة إلى مناهج وطرائق واستنتاجات قد تكون بعيدة عن الفهم القرآني الأصيل، لاسيما في مجالي التفسير والترجمة، فالتفسير مهما كان دقيقا لا يتوافر منه المراد في اللّغات الأخرى كما يتوافر في اللّغة العربيّة؛ والترجمة مهما كانت حرفيّة فقد تشذّ عن الأصول البلاغيّة والأساليب الجماليّة التي جاء بها القرآن الكريم»[2]. وفي خصوص ترجمة القرآن يبدي نجيب العقيقي الملاحظة نفسها إذ نجده يصف الترجمة الجزئيّة التي أنجزها المستشرق البولوني كازيمرسكي (Kasimirski) (1808-1887) بأنها ترجمة تعوزها بعض الأمانة العلميّة وفهم البلاغة العربية[3].

2. تهمة التّبشير

ارتبطت فكرة التّبشير في أذهان الباحثين والدّارسين المسلمين بوقائع تاريخيّة شهدتها العلاقة بين الشرق الإسلامي والغرب المسيحي بدءا من الحملات الصّليبيّة في القرن العاشر الميلادي ومرورا بمحاكم التّفتيش وفرض التّنصير القسري على المسلمين في إسبانيا المسيحيّة على إثر سقوط غرناطة؛ ثم خلال القرن الخامس عشر الميلادي وفي إطار مقاومة الغرب للمدّ العثماني على إثر استيلاء محمد الفاتح على القسطنطينيّة سنة 1453م؛ ووصولا إلى العصر

---

(1) ألبرت ديتريش، **الدّراسات العربيّة في ألمانيا، تطوّرها التّاريخي ووضعها الحالي**، 7، جوتنجن، 1962، نقلا عن محمد حسين علي الصّغير، **المستشرقون والدّراسات القرآنيّة**، المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنشر والتوزيع، ط. 2، بيروت، 1986، ص 11.

(2) محمّد حسين الصغير، **المستشرقون والدّراسات القرآنيّة**، المرجع المذكور، ص 21.

(3) نجيب العقيقي، **المستشرقون**، دار المعارف، القاهرة، 1961-1965، ص 224.

الحديث من خلال تغلغل الاستعمار الأوروبي في الكثير من البلدان العربيّة والإسلاميّة واعتماده في هذا التغلغل على المبشّرين إلى جانب القوّة العسكريّة.

ويؤكّد محمد ياسين عريبي أنّ «تأسيس الاستشراق في القرن العاشر الميلادي ارتبط بالكنيسة وتبشيرها»[1] وقد تجسّد ذلك كما يقول من خلال الحروب الصّليبيّة. ولكي يكون «الشاهد من أهلها» فإنّ العريبي يُحيل على الإقرار الذي جاء على ألسنة المستشرقين أنفسهم ومنهم المستشرق الألماني «يوهان فوك» في كتابه عن «تاريخ حركة الاستشراق» إذ «يؤكّد على أنّ دراسة القرآن واللّغة العربيّة قد جاءت كمنطلق للاستشراق بسبب فكرة التّبشير حيث أنّ انتصار الصّليبيين بقوّة السلاح لا يؤدّي إلى تنصير المسلمين بل اعتقدت الكنيسة في أنّ قوّة الكلمة هي الأساس لتحقّق التّبشير في ضوء العقل. ومن هنا جاءت فكرة السيطرة على نبع العقيدة الإسلاميّة ألا وهو القرآن»[2].

وفضلا عن مثل هذه الاعترافات الصّادرة عمّن يسمهم الباحثون المسلمون بالمستشرقين المنصفين فإنّ رصد الهدف التّبشيري في الحركة الاستشراقيّة يتمّ أيضا من خلال التعرّض إلى سير المستشرقين وتفاصيل حياتهم العامّة والعلميّة، فقد جاء في ترجمة المستشرق الإسباني «پدرو القلعاوي» (Pedro De Alcal`A) وهو مستشرق من الرّعيل الأوّل، أنّه لمّا استولى فرنندو وإيزابلاّ على غرناطة سنة 1492 بقي كثير من المسلمين فيها، وأراد حاكما أسبانيا أن يتعلّم هؤلاء المسلمون الإسبانيّة، فطلب أوّل رئيس أساقفة عيّن في غرناطة واسمه (Hernand de Talavera) وضع قاموس إسباني-عربيّ، وكلّف بذلك العمل «پدرو القلعاوي» وذلك في سنة 1499 على الأرجح، وصدر هذا القاموس

---

(1) محمد ياسين عريبي، **الاستشراق وتغريب العقل التاريخي العربي**، منشورات المجلس القومي للثقافة العربيّة، ط. 1، الرّباط، 1991، ص 138 وانظر لمزيد الاطّلاع: «الوحدة الثالثة» من الكتاب وهي بعنوان «الاستشراق ومرحلة التبنّي والاستيعاب للعقل التاريخي العربيّ، ص 131 وما بعدها، وخاصّة المبحث الأوّل بعنوان «تأسيس الاستشراق».

(2) م. ن، ص 144؛ وانظر في خصوص اعتراف المستشرقين بالهدف التّبشيري وخاصّة في مراحله الأولى خلال القرون الوسطى وذلك عندما اقترن بترجمة القرآن إلى اللاتينية وبوضع المعاجم العربيّة اللاتينيّة؛ يوهان فوك، **تاريخ حركة الاستشراق، الدّراسات العربيّة والإسلاميّة في أوروبّا حتّى بداية القرن العشرين**، تعريب عمر لطفي العالم، دار قتيبة للطباعة والنشر والتوزيع، ط.1، بيروت، 1996، وخاصّة بداية من الصفحة 13 وما بعدها.

سنة 1505، وفي السّنة نفسها أصدر «پدرو» كتابا في نحو اللهجة العاميّة العربيّة في غرناطة. وقد تضمّن القسم الثاني من الكتاب مجموعة من النّصوص بلهجة غرناطة يقول عنها «إنّها ضروريّة جدّا للمبشّر بين المسلمين» وذلك لأنه يورد فيها صيغا من الكلام يقرؤها المتنصّر[1].

ويتوقّف عبد الرّحمان بدوي عند الظّاهرة نفسها من خلال عرضه لسيرة مستشرق آخر هو «يوحنّا الأشقوبي» (Juan Alfonsi De Segobia) وهو لاهوتيّ إسباني شارك في ترجمة القرآن إلى اللاّتينيّة وتوفّي بعد سنة 1456. يقول بدوي في خصوص هذا المستشرق وصلته بالتّبشير: «اعتزل في دير أيتون (Ayton) في ساقويا (فرنسا).... وفي خلوته في هذا الدّير... فكّر في الدّفاع عن المسيحيّة ضدّ الإسلام الظّافر الذي بدأ يغزو أوروبّا خصوصا بعد استيلاء محمّد الفاتح على القسطنطينيّة في 1453. تبيّن له أنّه لا جدوى من مقاومة الإسلام بالسّلاح لأنّ الدّولة العثمانيّة كانت في أوج قوّتها وتهدّد أوروبّا بأسرها. لهذا لم يجد أمامه غير مقاومة الإسلام بالكتابة ضدّ الإسلام. واستعدادا لذلك رأى ترجمة القرآن»[2].

وقد كان المدخل إلى التّبشير هو السّعي إلى إقناع المسلمين من خلال لغتهم ببطلان الإسلام والغضّ من مكانة القرآن بوصفه نسيجا من السّخافات، واعتبار الإسلام مجموعة من البدع والهرطقات، والقول بأنّ الرّسول كان في القرآن ساحرا وأنّه لم ينجح في الوصول إلى كرسيّ البابويّة فاخترع دينا جديدا لينتقم من زملائه[3].

---

(1) عبد الرحمان بدوي، **موسوعة المستشرقين**، دار العلم للملايين، ط. 1، بيروت، 1984، ص ص 49-50؛ وانظر أيضا سير مستشرقين آخرين اقترنت أعمالهم بالهدف التّبشيري وذلك مثل القسّ الإسباني الدّومينكاني «رايموندوس مارتيني» الذي كان ضليعا في اللّغتين العربيّة والعبريّة، وكذلك «رايموندوس لولوس» وهو كما نعته يوهان فوك مبشّر آخر حانق على الإسلام»، وعاش في القرن 13م؛ انظر في هذا الخصوص: يوهان فوك، **تاريخ حركة الاستشراق**، المرجع المذكور، ص 22 وما بعدها.

(2) عبد الرحمان بدوي، **موسوعة المستشرقين**، المرجع المذكور، ص 26، وانظر في الصّفحة نفسها بقيّة التّفاصيل عن جهود هذا المستشرق في مقاومة الإسلام ومنها الكتاب الذي وضعه لهذا الغرض وهو بعنوان «طعْن المسلمين بسيف الرّوح» وعنوانه باللاّتينية هو (*Mittendo gladio spiritus in Sarracenes*)؛ ويذكر بدوي أنّ هذا الكتاب ضاع كما ضاعت ترجمة القرآن.

(3) انظر: محمد حسين علي الصّغير، **المستشرقون والدّراسات القرآنيّة**، المرجع المذكور، ص 17.

ويستشهد محمد حسين علي الصّغير في هذا الخصوص بما قاله المستشرقون الألمان واليهود مثل (فيل، وجولد تسيهر، وبول) في شأن القرآن من أنّه «حرّف وبُدّل بعد وفاة النّبيّ وفي صدر الإسلام الأوّل»؛ وفي شأن النبي من أنّه «كان يُصاب بالصّرع، وأنّ ما كان يُسمّيه الوحي الذي ينزل عليه إنّما كان أثرا لنوبات الصّرع. فكان يغيب عن صوابه ويسيل منه العرق وتعتريه التّشنّجات وتخرج من فيه الرّغوة، فإذا أفاق من نوبته ذكر أنّه أوحي إليه، وتلا على المؤمنين ما يزعم أنّه وحي من ربّه»[1].

ويفنّد الصّغير هذه المزاعم بالاستناد إلى مستشرقين آخرين يعتبرهم من المنصفين مثل المستشرق الإنجليزي «وليام موير» (William Muir) (1819- 1905) فيرى أنّ هذا المستشرق «قد تكفّل بالردّ على هذه المزاعم الكاذبة... في كتابه (حياة محمد)، فكان ما تحدّث فيه عن منزلة القرآن ودقّة وصوله سالما خير ردّ على التّجنّي والحقد الأعمى، واعتبر ذلك تهرّبا عن البحث العلمي الرّصين. وعقّب على ظاهرة الوحي فنفى ما افتراه الجاهلون على النبيّ ﷺ من حالات الصّرع المُدّعاة لأنّ نوبة الصّرع لا تذر عند من تصيبه أيّ ذكر لما مرّ به أثناءها، ذلك لأنّ حركة الشعور والتفكير تتعطّل فيه تمام العطل»[2].

غير أننا بالرجوع إلى التّرجمة التي عقدها عبد الرحمان بدوي لهذا المستشرق نجد رأيا مخالفا تماما وقراءة عكسيّة تماما لما استخلصه الصّغير من كتابات «موير» وما بناه عليها من حكم في شأنه عندما اعتبره بريئا من هدف التّبشير والتحامل على الإسلام. فالمستشرق «موير» وعلى عكس ما صوّره به الصّغير هو عند عبد الرحمان بدوي «مستشرق ومبشّر وموظّف إداري انجليزي». وكان أثناء عمله الإداري بالهند سنة 1865 «شديد التعصّب للمسيحيّة، ولهذا اشترك بحماسة شديدة في أعمال التّبشير بالمسيحيّة» ثم إنّه «خاض معركة التّبشير هذه بكتاب بعنوان (شهادة القرآن على الكتب اليهوديّة والمسيحيّة)».. كما أنّه نشر مقالات عديدة في «مجلّة كلكتّا»

---

(1) محمد حسين علي الصّغير، **المستشرقون والدّراسات القرآنيّة**، مرجع مذكور والشاهد ينقله الصغير من:
Emile Dermenghem, *the life of Mahomet, New York*, Dial press, 1930, p. 135.

(2) م. ن، ص 17، ويحيل الصّغير في ما يقول على: Sir William Muir, *Life of Mohammad from original sources*, Edinburgh, John Grant, 1912, pp. 14-29.

(Calcuta review) خلال عامي 1863 و 1864 «تناول فيها تاريخ العرب قبل الإسلام ومصادر السّيرة النّبويّة وحياة النبيّ حتّى الهجرة، وكلّها كتبها بروح متعصّبة خالية من الموضوعيّة ومن أجل هدف تبشيري خبيث»[1].

هكذا يتبيّن أنّ تهمة التّبشير ليست دعوى باطلة يقذف بها الباحثون المسلمون في وجه الاستشراق، وإنّما هي تهمة ثابتة بدليل وقائع التّاريخ وبدليل سير المستشرقين، بل وبدليل شهادة المنصفين منهم. ولكن إذا كان المستشرق «يوهان فوك» يعترف بحقيقة اقتران الاستشراق بالتّبشير فإنّ المستشرق الألماني «رودي بارت» (Rudi Paret) يرى أنّ هذه الحقيقة إنّما تصدق في شأن الاستشراق الكلاسيكي وأنّه بعد ذلك وشيئا فشيئا نحا الاستشراق من حيث الدّوافع والأهداف منحى غلب فيه الهدف العلميّ على سائر الأهداف الأخرى، ذلك أنّ الاستشراق في نظره قد أصبح منذ القرن التاسع عشر فصاعدا علما يتوسّل بالنّقد التّاريخي بعد أن تخلّص المستشرقون من نظَريّة الانعكاس الذّاتي، واعترفوا للشرق بكيانه المستقلّ الخاصّ وحياته الخاصّة، ومنذ ذلك الحين اجتهد المستشرقون في تقديم صورة موضوعيّة عن الشرق وتراثه[2]. وقد ألحّ «رودي بارت» على أنّه من واجب المستشرق المعاصر أن يتخلّى عن المركزيّة الذّاتيّة وأن يخترق الأفق الفكري الذي تفرضه عليه البيئة التي تحيط به لكي يحسن فهم هذا الكيان الغريب الذي هو الشرق. وفي فهمه للشرق مساهمة في فهم كيانه هو الخاصّ[3].

غير أنّنا نرى رغم تأكيدات «رودي بارت» أنّ واقع الحال لا ينبئ بأنّ الوضع قد تغيّر حقيقة بصورة كاملة في اتّجاه الموضوعية العلميّة الخالصة والمنزّهة عن كلّ شائبة أخرى، فقد تحدّث إدوارد سعيد عن الطّرق التي تتمّ بها «تغطية الإسلام»[4] في وسائل الإعلام وفي مراكز البحث الغربيّة وما يشوب تلك التّغطية من التواءات وتحريفات وتشويهات لصورة الإسلام والمسلمين لا تزال متأثّرة بالتّصوّرات الاستشراقيّة القديمة نفسها. وهو الأمر الذي لا يزال أيضا يمثّل مصدر استفزاز لحساسيّة المسلمين.

---

(1) عبد الرحمان بدوي، **موسوعة المستشرقين**، المرجع المذكور، ص ص 404-405.

(2) رودي بارت، **الدّراسات العربيّة والإسلاميّة في الجامعات الألمانيّة**، ترجمة مصطفى ماهر، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1967، ص 17.

(3) م. ن، ص 13.

(4) كتاب لإدوارد سعيد، سبق ذكره.

3. تهمة التواطؤ مع الاستعمار

تماما مثلما كان للعلاقات التاريخيّة المتوتّرة بين الشرق الإسلامي والغرب المسيحي أثر مباشر في تشكيل وعي المسلمين بما يوجد من ارتباط وثيق بين الظّاهرة الاستشراقية والأهداف التبشيريّة، كان لطبيعة تلك العلاقات نفسها أثر مباشر أيضا في ترسيخ اليقين لدى كثير من الباحثين المسلمين بوجود صلة متينة وعلاقة تواطئيّة بين الاستشراق والاستعمار في العصر الحديث. ويستند هذا اليقين إلى الارتباط الذي كان بين العديد من المستشرقين ووزارات المستعمرات في بلدانهم بحيث « كانوا طلائع الغزو الاستعماري وكانوا في قلب معارك بلادهم وحروبها»[1] ضدّ البلدان المستعمرة. ويفصّل نجيب العقيقي الصّورة المشبوهة لهذه العلاقة بإبراز مختلف الخدمات الفكريّة التي كان يسديها هؤلاء المستشرقون سواء من خلال الوظائف الحكوميّة والإداريّة التي كانت تسند إليهم في وزارات الحرب أو المناصب العلميّة التي كانوا من خلالها يعضدون المؤسّسة الاستعمارية، فيقول: «لمّا أرادت معظم دول الغرب عقد الصّلات السياسيّة بدول الشرق والاغتراف من تراثه والانتفاع بثرائه والتّزاحم على استعماره، أحسنت كلّ دولة إلى مستشرقيها فضمّهم ملوكها إلى حاشياتهم أمناء أسرار وتراجمة وانتدبوهم للعمل في سلكي الجيش والدّبلوماسيّة إلى بلدان الشّرق وولّوهم كراسيّ اللّغات الشرقيّة في كبرى الجامعات والمدارس الخاصّة والمكتبات العامّة والمطابع الوطنيّة وأجزلوا لهم عطاءهم في الحلّ والتّرحال ومنحوهم ألقاب الشرف وعضويّة المجامع العلميّة»[2].

ولكي يُثبت عبد العظيم الدّيب حقيقة الارتباط بين الاستشراق والاستعمار يجري عمليّة إحصائيّة للنّشاط الاستشراقي في مجال التحقيق، فيلاحظ أنّ هذا النشاط قد تراجع بشكل ملحوظ بداية من مطلع السّتينات وذلك لأنّ «سنة 1960 هي السّنة التي أعلنتها الأمم المتحدة سنة إنهاء الاستعمار، وبعدها اختفت في نُظم السياسة وزارات المستعمرات. وكما هو مقرّر ومعروف للجميع، كانت هذه

---

(1) عبد العظيم الدّيب، **المستشرقون والتراث**، المرجع المذكور، ص 11.

(2) نجيب العقيقي، **المستشرقون**، المرجع المذكور، نقلا عن محمد حسين الصّغير، **المستشرقون والدّراسات القرآنيّة**، ص 19.

الوزارات هي الملجأ الأوّل الذي يعيش في كنفه الاستشراق ويرعى حركته، فلمّا زالت هذه الوزارات أو ضعف شأنها فقدت حركة الاستشراق أكبر مُعين لها»[1].

ولكنّه يلاحظ من جهة أخرى أنّ هذا الفراغ الذي تركه الاستشراق في مجال البحث والتّحقيق بحكم انحسار الظّاهرة الاستعماريّة لم يتمّ ملؤه من قبل الدّارسين والباحثين المسلمين بالرّغم من ارتفاع عدد الجامعات والخرّيجين وتعدّد المؤسّسات العلميّة ومراكز البحث، وبالرّغم أيضا من توفّر عوامل أخرى مساعدة مثل ارتفاع معدّل الثراء والرّخاء في العالم الإسلامي وكذلك الصّحوة الدّينيّة والفكريّة[2].

وعادة ما يكون المدخل العلمي لتحقيق الهدف الاستعماري متمثّلا في إتقان اللّغة العربيّة والتخصّص في جملة من المعارف والفنون تكون خاضعة لمفاهيم استعماريّة ومخططا لها مسبقا. ويتمّ توظيف هذه المعارف للتّشكيك في العقيدة وتشويه صورة التّراث الإسلامي من خلال التركيز على قضايا بعينها مثل مظاهر الاختلاف وتعدّد المذاهب. والهدف من ذلك هو إبراز الإسلام على انّه دين فرقة ونزاع[3].

ويتعاظم الإحساس بالمؤامرة لدى الباحثين المسلمين عندما يتراءى لهم أنّ اهتمامات المستشرقين بالتّراث الإسلامي تتركّز على علوم ومعارف بعينها دون غيرها، في حين تبدو هذه الاهتمامات ضعيفة بالنّسبة إلى مجالات معرفيّة أخرى. فما سرّ اهتمام المستشرقين المفرط مثلا بحقل التصوّف والفلسفة وعلم الكلام؟ ويأتي الجواب على لسان الدّيب: «هذا الولوع العجيب الغريب بدراسة هذه العلوم ونشر مؤلّفاتها لا تفسير له إلاّ في ضوء أهدافهم، فهم يتعرّفون على هذا اللّون من الفكر ويتّبعون شطحاته وانحرافاته وكيف تقعد بالنّاس عن الجهاد بل عن العمل أيّ عمل، ويرون كيف يقوم لهم هذا -إذا روّجوه- بمهمّة أكبر من مهمّة الجيوش إذ يشلّ حركة الأمّة ويُقعدها عن المقاومة بل يزيّن لها الاستسلام»[4].

---

(1) عبد العظيم الدّيب، **المستشرقون والتراث**، المرجع المذكور، ص 11.

(2) م. ن، ص 12.

(3) محمد حسين الصّغير، **المستشرقون والدّراسات القرآنيّة**، المرجع المذكور، ص 19.

(4) عبد العظيم الدّيب، **المستشرقون والتراث**، المرجع المذكور، ص 17.

ويذهب الذّيب إلى أنّه في الوقت الذي كانت تعمل فيه حركة ابن باديس في الجزائر على حفظ الذّات وصيانة الهويّة ومقاومة المستعمر بالوقوف في وجه فَرْنَسة الجزائر، كانت تجد مقاومة شديدة من قبل الطّرق الصّوفيّة التي حظيت بتشجيع كبير من طرف الاستعمار الفرنسي وكان لدراسات المستشرقين ومطبوعاتهم في حقل التصوّف أثر كبير في تدعيم الطّرقيّين واستخدام المستعمر لهم ضدّ المجاهدين والوطنيّين[1].

ويأتي المستشرق الفرنسي لويس ماسينيون (Louis Massignon) (1883-1962) على رأس قائمة المتّهمين الذين عاضدوا المستعمر الفرنسي في تكريس النّزعة الصّوفيّة والطرقيّة في الجزائر بهدف «فصم العقليّة الجزائريّة عن طريق تمجيد التصوّف الكاذب وإشاعة الخرافات والأباطيل». وسبب هذه التّهمة هو أنّ المستشرق الفرنسي قد كرّس جزءا وافرا من جهده البحثي للحلاّج بحيث جعله «صورة للمسيح في الإسلام» و«ما كان يُعنى بالحلاّج قدر عنايته بتنفيذ مخطّط استعماري أحكم صنعه. فقد ملأ كتابه[2] الضّخم عن الحلاّج (ت 309هـ) بحشد هائل من الخرافات والتّرهات والأباطيل حتّى يعمّق الهوّة بين طائفتين توجدان بالجزائر: طائفة تتمسّك بالقديم فتنساق حسب ظنّه إلى اعتقاد أنّ هذه الخرافات والهذيانات هي من صميم الإسلام، وطائفة مثقّفة بالثقافة الحديثة تتجّه من جانبها إلى السّخرية والزراية بهذا الإسلام الخرافي بل من الإسلام كلّه»[3].

ولكي تتأكّد التّهمة في حقّ ماسينيون وتثبت صلته بالاستعمار يذكّر الذّيب بمرحلة من حياة هذا المستشرق يوم «كان مستشار وزارة المستعمرات الفرنسيّة في شؤون الشمال الإفريقي والرّاعي الرّوحي للجمعيات التبشيريّة الفرنسيّة في مصر، وخدم بالجيش الفرنسي خمس سنوات في الحرب العالميّة الأولى»[4].

---

(1) عبد العظيم الذّيب، المرجع المذكور، ص 17.

(2) المقصود بذلك كتاب «**أخبار الحلاّج الحسين بن منصور**». وهو نصوص قديمة جمعها ماسينيون مع ترجمة فرنسية.

(3) عبد العظيم الذّيب، **المستشرقون والتراث**، المرجع المذكور، ص 18.

(4) م. ن، والصّفحة نفسها، وقد أشار عبد الرّحمان بدوي إلى الحقائق نفسها المذكورة حول سيرة ماسينيون، ولكنّ كلامه عنه جاء في نبرة إيجابيّة للغاية بما في ذلك صلته بالتصوّف، انظر: عبد الرحمان بدوي، **موسوعة المستشرقين**، المرجع المذكور، ص 363 وما بعدها.

وكثيرا ما يكون الحديث عن سير المستشرقين مناسبة للتوقّف عند هذه النقطة السّوداء في حياتهم العلميّة وهي التواطؤ مع الاستعمار والسّير في ركابه. وهو ما ينطبق على المستشرق الانجليزي «آربري» (Arthur John Arberry) (1905- 1969) الذي غادر مع بداية الحرب العالميّة الثانية أعماله العلميّة لينخرط في قسم الرّقابة على البريد التّابع لوزارة الحرب في «ليڤربول» ثم نُقل بعد ذلك إلى وزارة الإعلام في لندن ومكث بها طوال أربع سنوات «يصدر بنفسه أو مع غيره منشورات لا نهاية لها للدّعاية البريطانيّة في الشرق الأوسط باللّغتين العربية والفارسيّة، بل إنه ظهر في فيلم للدّعاية البريطانيّة»[1]. لكنّ «آربرى» عاد ليكفّر عن ذنبه بتقديم الشرق إلى الغرب من خلال ترجمته لكتب عربيّة وفارسيّة وتآليف أخرى يكشف فيها للغربيّين حقيقة الإسلام في جوانبه العقديّة والحضاريّة والأدبيّة. وقد قال «آربري» في هذا الخصوص: «قبل أن يتيسّر إقرار الحقّ عن الشرق وشعوبه في الضّمير المشترك للغرب، ينبغي إزالة حشد هائل من الباطل وسوء الفهم والأكاذيب المتعمّدة. وإنّه لجزء من واجب المستشرق ذي الضّمير الحيّ القيام بهذه الإزالة»[2].

كما تنطبق التّهمة نفسها على مستشرق انجليزي آخر هو «إدوارد پالمر»(Edward Henry Palmer) (1840-1882)، فقد اعتبره عبد الرحمان بدوي «من عملاء الاستعمار البريطاني» لأنّه شارك في هيئة لاستكشاف فلسطين بهدف التأكّد من الارتباط بين التاريخ المقدّس والجغرافيا المقدّسة، وبحكم خبرته بجزيرة سينا دعاه رئيس البحريّة البريطانيّة «لورد نورثبروك» في السّنة التي فكّرت فيها بريطانيا في احتلال مصر أي سنة 1882 للاتّصال ببدو سينا وتأليبهم ضدّ مصر واستخدامهم لتأمين الجانب الشرقي من قناة السّويس لصالح بريطانيا « فوافق پالمر على القيام بهذه المهمّة الدّنيئة التي لا تليق بعالم أبدا». ولكنّ البدو نصبوا له كمينا هو وجماعة معه فقتلوا جميعا في وادي سدر في الجنوب الغربي

(1) عبد الرّحمان بدوي، **موسوعة المستشرقين**، المرجع المذكور، ص 6.
(2) م. ن، والصّفحة نفسها.

من سينا؛ « وهكذا لقي بالمر الجزاء الوفاق عمّا قام به من تجسّس ودسائس وتآمر لغزو بريطانيا لمصر واحتلالها لها»[1].

من خلال هذه النّماذج من لوائح الإدانة ومن التّهم الموجّهة ضدّ الاستشراق والمستشرقين يتبيّن لنا أنّ موقف هذا الفريق من نقّاد الاستشراق هو موقف شديد العداء لم يخرج في خطابه عن دائرة التجريح والتّنديد والتّشكيك ومحاكمة النّوايا وتجريد الاستشراق من كلّ هدف علميّ باستثناء الأهداف الأخرى وفي مقدّمتها الهدف التّبشيري والهدف الاستعماري. ومن الواضح أنّ الباحثين المسلمين المنتمين إلى هذا الفريق يعبّرون عن حساسيّة شديدة تجاه الظاهرة الاستشراقية تبدو ناتجة بدورها عن استبطان لوقائع الماضي البعيد والقريب في العلاقات بين الشرق الإسلامي والغرب المسيحي وما ساد هذه العلاقات من توتّر وصراعات. وقد ساهمت في إذكاء هذه الحساسيّة حالة الإحباط والغُبن التي يشعر بها العرب والمسلمون على إثر الهزائم المتكرّرة وفي مقدّمتها نكبة فلسطين وهزيمة 1967 وما رافق تلك الأحداث من مواقف غربيّة غير متوازنة. كلّ ذلك أدّى إلى أنّ الظّاهرة الاستشراقيّة لا تزال تقترن في أذهان المسلمين بصورة الغرب القاهر المتسلّط. وهو إحساس طغى على النّفوس بحيث جعلها لا تأبه في أغلب الأحوال بالوجه الآخر الإيجابي للاستشراق.

المحور الثاني: الموقف المعتدل في انتقاد الاستشراق

في إطار هذا الاتجاه العامّ نفسه الذي يُمثّله كما أسلفنا الدّارسون والباحثون المسلمون من ذوي الثقافة الدّينيّة التقليديّة يلحظ المُتابع لخصومة الاستشراق وللأدبيات التي أنتجتها موقفا آخر يبدو أقلّ حدّة وأكثر اتّزانا وتوازنا في التعاطي مع الاستشراق ونقده. وأبرز ما يتميّز به أصحاب هذا الموقف هو إيثار النّقد الرّصين والهادئ بدلا من لهجة الاحتجاج والتّنديد؛ وكذلك الاعتراف بوجود الهدف العلمي بدلا من إنكاره وتغييب آثاره بشكل باتّ كما هي الحال مع الفريق الأوّل؛ ثم أيضا تجنّب تعميم الأحكام في حقّ المستشرقين، أي الخروج من دائرة التجريح المطلق إلى اعتماد مبدإ التجريح والتعديل في آن واحد.

(1) عبد الرّحمان بدوي، **موسوعة المستشرقين**، المرجع المذكور، ص ص 42-46.

ولئن كان هذا الفريق يقف على أرضيّة واحدة مع الفريق الأوّل هي أرضية تمجيد الإسلام والدّفاع عنه، ويشترك معه أيضا في توجيه التّهم إلى الاستشراق وفي مقدّمة هذه التّهم تهمتا التّبشير والتواطؤ مع الاستعمار، فإنّ الميزة التي يختصّ بها هي لهجة الاعتدال في نقد الاستشراق وروح الإنصاف في التّعاطي مع منجزات المستشرقين. فإذا كان المنتمون إلى هذا الفريق لا ينكرون هدفي التّبشير والاستعمار في العمل الاستشراقي فإنّهم لا ينكرون أيضا الأهداف العلميّة ولا يكابرون في الاعتراف بأفضال المستشرقين في دراسة التّراث الإسلامي وإخراجه إلى الوجود من خلال الجهود العلميّة التي بذلوها في مجالات التّحقيق والنّشر وكذلك البحث والدّرس. كما نجدهم يعترفون بل وينوّهون بمزايا المنهجيّة الاستشراقية وسُبل البحث العلمي وأدواته.

هذا الموقف المعتدل في التّعاطي مع الظّاهرة الاستشراقيّة يعلنه محمّد حسين الصّغير منذ مقدّمة كتابه عندما يقول: «هذه دراسة تنتظم جهود المستشرقين في الدّراسات القرآنيّة المتنوّعة وتتناول بالبحث الموضوعي عطاءهم الفكري... وليس في استقراء هذا الأثر حبّ بالمستشرقين أو تعصّب لهم بقدر ما فيه من حبّ للقرآن الكريم وإعجاب بذيوعه وانتشاره حتّى بَحَثَهُ من لا يؤمن بإعجازه وصنّف فيه من لا يراه وحيا إلاهيّا»[1].

ومن مظاهر الاعتدال والإنصاف في هذا الموقف هو أنّ صاحبه عندما يتحدّث عن دراسات المستشرقين يصنّفها إلى أصناف بحيث لا ينكر وجود صنف منها توفّرت فيه خصائص العلم والموضوعيّة، فقد «اتّسم بعضها بالموضوعيّة وبدا على قسم منها تبعات الهوى حينا وروائح الاستعمار حينا آخر وملامح التّبشير بعض الأحيان»[2].

وهو عندما يتحدّث عن دوافع الاستشراق وأهدافه يجعلها ثلاثة أصناف ولا ينكر من ضمنها الدّافع العلمي الخالص، فهي عنده «دوافع تبشيريّة ودوافع استعماريّة ودوافع علميّة»[3].

---

(1) محمد حسين علي الصّغير، **المستشرقون والدّراسات القرآنيّة**، المرجع المذكور، ص 5.
(2) م. ن، ص ص 5-6.
(3) م. ن، ص 15.

ومهما تكاثرت عيوب الاستشراق وتعدّدت المآخذ عليه، ومهما تنوّعت أهداف المستشرقين وتضاربت فإنّ كلّ ذلك لا يغضّ من أهميّة المؤسّسة الاستشراقية ومن دور المستشرقين في إحياء التّراث الإسلامي. والحاجة إلى الاستشراق تظلّ قائمة لأنّ التراث الإسلامي هو جزء من التّراث الإنساني ومن حقّ الآخر أن يُساهم في دراسته. وبالتالي فإنّ الدّعوى التي يردّدها البعض وهي أنّ المسلمين أوْلَى بدراسة تراثهم هي دعوى باطلة. هذا الموقف عبّر عنه نجيب العقيقي بقوله: « أمّا القول في تراثنا بأنّنا أهله وأصحابه ولا يجوز لنا بعد اليوم أن نتخلّى عنه لسوانا من الأجانب الغرباء، فقول مردود لأنّه يحرمنا من حقّ دراسة التّراث الإنسانيّ، ولأولئك الأجانب الغرباء نصيب فيه ويسقط في الوقت نفسه عن تراثنا صفة الإنسانيّة في تأثّره بالثقافة العالميّة وأثره فيها من اليونان والفرس والرّومان إلى أوروبا وإفريقيا وآسيا وحتّى الشرق الأقصى. ولولا جهود المستشرقين لما أحطنا به واهتدينا إلى كلّ عظمة أسلافنا وحقّقنا تواريخ أولى دولنا»[1].

نجد في موقف هذا الفريق الثاني المعتدل إشادة صريحة وتنويها مُعلنا بالجهود العلميّة التي بذلها المستشرقون في دراسة التراث الإسلامي. فعلى أيدي هؤلاء المستشرقين ظهر الكثير من مصادر هذا التراث. وهي مصادر وأمّهات من الكتب يعتمدها الدّارسون المسلمون أنفسهم ويستفيدون منها أيّما استفادة. ولولا جهود التّحقيق والنّشر والدّرس التي ساهم بها مستشرقون من مختلف الجنسيات كالفرنسيّين والإيطاليّين والألمان والإنجليز وغيرهم لبقيت تلك المصادر مغمورة مجهولة ولما انتفع بها الباحثون وفي مقدّمتهم العرب والمسلمون. كما أنّ الفضل يعود إلى هؤلاء المستشرقين في «إبراز المقوّمات الكبرى والمعالم الرّئيسيّة لحضارتنا الإسلامية، فقد أبرزوا أثر الإسلام في حضارات الأمم الأخرى وكيف تأثّرت بها حضارته، كما أوضحوا أثر الحضارات الإسلاميّة في حضارة أوروبّا. وأوضح المستشرقون أنّ الإسلام لم يكن مجرّد ثقافة روحيّة ولم تنحصر

(1) نجيب العقيقي، **المستشرقون**، مرجع مذكور، ج 3، ص 623؛ وانظر الموقف نفسه في: علي حسني الخربوطلي، **المستشرقون والتاريخ الإسلامي**، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، 1988، ص ص 47- 48.

حضارته في الأدب والفنّ والفلسفة والتصوّف. ولم تكن الحضارة الإسلاميّة تراث جنس واحد أو أمّة خاصّة من الأمم»[1].

ويفيض نجيب العقيقي في تعديد أفضال المستشرقين على التّراث الإسلامي ملمّحا إلى أنّ مهمّة بعث التّراث وتحقيقه لو تركت للعرب والمسلمين وحدهم لما كانوا قادرين على تحمّل أعبائها ومتطلّباتها العلميّة والماديّة. يقول: « لقد شاهدنا وسائل المستشرقين في إقامة معاهد ومكتبات ومتاحف ومطابع ودور نشر ومؤتمرات وبعثات وما خصّت به كلّها من هبات الأفراد ومساعدات المؤسّسات وميزانيات الحكومات. ولو ترك المستشرقون المهمّات التي يقومون بها لنا نحن الشرقيّين لاستنفذت منّا ثروات طائلة... ولو سعينا إلى تحقيق تراثنا وترجمته والتّصنيف فيه ونشره بشتّى اللّغات منذ ألف عام وفي كلّ مكان لاحتجنا إلى استئجار مواهب مئات العلماء ومناهجهم ومعارفهم ودقّتهم وجلدهم طوال حياتهم، وفي ذلك من العسر علينا ما فيه، ومن النّفقات عليه ما يستنفذ طائل الثروات»[2].

انطلاقا من الاعتراف بأفضال الاستشراق اتخذ خطاب هذا الفريق في نقد المستشرقين لهجة هادئة تسعى إلى تجنّب الاقتصار على الانتقاد والتّجريح من منطلق الغيرة على الإسلام والتراث والدّفاع عن الدّين، وتحرص في مقابل ذلك على توخّي الإنصاف في نقد أعمال المستشرقين وتقويمها.

فعندما يستعرض محمّد حسين الصّغير حصيلة الجهود التي بذلها المستشرقون في مجال الإسلاميات والدّراسات القرآنيّة يبدأ بالاستشراق الألماني انطلاقا من مدرسة «نولدكه» (Noldeke) (1836-1930)، فنجده يشيد بهذا المستشرق فيرى أنّه «فتح لنا عمقا جديدا في الدّراسات التّاريخيّة للقرآن. وكتابه «تاريخ القرآن»[3] هو الذي فتح هذا العمق الجديد... وقد عالج فيه بمنهجه العلمي

---

(1) علي حسني الخربوطلي، **المستشرقون والتاريخ الإسلامي**، المرجع المذكور، ص 88.
(2) نجيب العقيقي، **المستشرقون**، المرجع المذكور، ج 3، ص ص 605- 606.
(3) نشر بجوتنجن سنة 1860، وجدّد طبعه المستشرق الألماني «شواللى» بعد تحقيقه والتّعليق عليه، ونشر في مجلّدين، ليبزيج، 1909-1919. ونشر «برجشتراسر» و«برتسل» الجزء الثالث منه في ليبزج، 1926-1935؛ انظر: نجيب العقيقي، **المستشرقون**، المرجع المذكور، ص 738 وما بعدها. والملاحظ هو أنّ محمد حسين الصّغير في تقريظه لهذا الكتاب يبدو=

الدّقيق مشكلة تاريخ السّور والآيات فجاء كتابه هذا أساسا مهمّا لكلّ بحث في هذا الموضوع»[1].

إلاّ أنّ هذا الموقف الإيجابي الذي يبديه الصّغير في خصوص المنهجيّة التاريخيّة التي يعتمدها المستشرق «نولدكه» في إعادة ترتيب المادّة القرآنيّة وفق ترتيب النّزول لا ترتيب التلاوة سرعان ما يعتريه التراجع والاحتراز عندما تُفضي تلك المنهجيّة بالمستشرق «نولدكه» إلى الشكّ في اكتمال المادّة القرآنيّة التي وصلتنا. وهنا ينقلب الصّغير على «نولدكه» لكي يلصق به تهمة القول بتحريف القرآن بل ليعتبره أوّل من فتح باب التّشكيك في القرآن من هذه الناحية. يقول الصّغير «ومع الجهد الكبير الذي بذله «نولدكه» في تاريخ القرآن إلاّ أنّنا نجد موقفه أحيانا غريبا ومتناقضا، ففي الوقت الذي يعقد فيه بكتابه فصلا بعنوان (الوحي الذي نزل على محمّد ولم يحفظ في القرآن) والذي يبدو فيه قائلا بالتّحريف تلميحا، نجده يصرّح بذلك في مادّة (قرآن) فيقول بدائرة المعارف الإسلاميّة «إنّه ممّا لا شكّ فيه أنّ هناك فقرات من القرآن ضاعت» ويثنّي على هذا الموضوع الخطر في دائرة المعارف البريطانيّة، مادّة (قرآن) فيقول: «إنّ القرآن غير كامل الأجزاء»[2].

كما ينتقد الصّغير موقف «نولدكه» من نظم القرآن وأسلوبه فيقول: «وفي الوقت الذي يعجب فيه بسحر القرآن البلاغي وإعجازه البياني، نراه في بحثه عن القرآن وأسلوبه في دائرة المعارف البريطانيّة تحت لفظ (قرآن)... يغمز أسلوب القرآن الكريم باعتباره أسلوبا قصصيّا ينقصه التّسلسل في طريقة الأخبار والسّير... وانتقد في القرآن الكريم تكرير بعض الألفاظ أو العبارات تكريرا لا مسوّغ له في

=متطوّرا جدّا بالمقارنة مع المعارضة الشديدة التي لقيتها محاولة ترجمة الكتاب إلى العربيّة في فترة الثلاثينات من القرن العشرين. وهو ما أشار إليه الشيخ أمين الخولي بقوله: «وقد جاهد أحد شبّاننا من خريّجي كلية الآداب فترجم الكتاب بمعونة من في الكليّة من أساتذته الألمان وعارفي لغتهم، لكن حالت عوائق تافهة دون طبع الكتاب»، أمين الخولي، مادّة (تفسير)، **دائرة المعارف الإسلاميّة** (النسخة العربيّة)، مج V، ص 369. والملاحظ أنّ الكتاب ترجم في السنوات الأخيرة؛ نقله إلى العربيّة جورج تامر وآخرون، ط. 1، بيروت، 2004.

(1) محمد حسين علي الصّغير، **المستشرقون والدّراسات القرآنيّة**، المرجع المذكور، ص ص 28-29.

(2) م. ن، ص ص 29-30.

رأيه. وأشار إلى كثرة انتقال القرآن في خطاباته من صيغة إلى أخرى ومن حال إلى حال، فمن غيبة إلى خطاب، ومن ظاهر إلى مضمر وبالعكس، واعتبر ذلك مجالا للتّجريح...»[1].

ولكنّ الصّغير يلتمس «لنولدكه» الأعذار متجنّبا توجيه الاتّهام إليه أو التّشكيك في نواياه، فيرى أنّ موقفه من القرآن هو موقف ينكره أهل الإسلام ويرمون من يصدر عنه من أهل هذا الدّين بالإلحاد. أمّا فيما يتعلق «بنولدكه» فإنّ عذره في ما عبّر عنه من رأي حول أسلوب القرآن إنّما يرجع إلى «عدم تمرّسه في ضروب البلاغة العربيّة التي لا يدرك أبعادها إلاّ العرب الأقحاح... ومتى كان العالم جانبيّا في التفكير أو هامشيّا في التّعليق أو سطحيّا في الاستنتاج أخذت عليه هذه المآخذ الفجّة»[2].

هكذا وبهذه الطّريقة يحسم الصّغير الإشكال بكامل الهدوء والرّضا النّفسي. وتكون النّتيجة هي أنّ «نولدكه» هو مستشرق خدم القرآن فعلا ولكنّه يظلّ مرضيّا عنه في أشياء مغضوبا عليه في أشياء أخرى. وهذا ما يعني أنّه على الدّارس المسلم أن يتعامل مع آراء «نولدكه» ومواقفه تعاملا انتقائيا فيأخذ عنه ما ينسجم مع العقيدة والدّين ويرفض ما يتعارض معهما، ويبدي تسامحا في هذا الجانب الثاني بتلمّس عذر لصاحبه هو عذر الجهل بما يختصّ بعلمه المسلمون بحكم أنّهم أعلم من غيرهم بقرآنهم.

والحقيقة أنّنا بالنّظر إلى هذا المنطق أمام معضلة معقّدة من المعضلات التي كشفتها خصومة الاستشراق، ومن أبرز مظاهرها هنا هو الانبهار بالمنهجيّة الاستشراقيّة في البحث والدّرس والتّحليل، ورفض نتائجها كلّما اصطدمت تلك النتائج بحاجز المقدّس. وبالتالي فنحن أمام معادلة صعبة مطروحة على الطّرفين معا الاستشراقي والشرقي. فمن العسير جدّا بل من المستحيل أن يشتغل المستشرق وفق منهجه الخاصّ في البحث والدّرس والتحليل ويسعى في الوقت نفسه إلى تكييف نتائج بحثه بحسب ما يرتضيه دين المسلمين وعقيدتهم لأنّه

---

(1) محمد حسين علي الصّغير، **المستشرقون والدّراسات القرآنيّة**، المرجع المذكور، ص ص 30-31.

(2) م. ن.، ص 31.

يخرج بذلك عن إطار البحث العلمي ومقتضياته، بل إنّ المسألة لا تعنيه أصلا. كما أنّه من الصّعب أيضا من جهة أخرى أن يتقبّل المسلم المؤمن تلك النتائج عندما يرى أنّها تصطدم مع دينه وأصول عقيدته، ويكون في الوقت نفسه راضيا عن المنهج منبهرا به، لأنّ تلك النتائج من ذاك المنهج، ومن غير المنطقيّ الفصل بين الأمرين.

وفق هذا المنطق الانشطاري نفسه ولكن في كنف الهدوء و اللّهجة الرّصينة نفسها يسترسل الصّغير في عرض جهود المستشرقين في مجال الإسلاميات فيتعرّض إلى ما كتبه المستشرق المجري «جولد تسيهر» (Goldziher) (1850-1921) في كتابه « مذاهب التفسير الإسلامي»[1] ويردّ عليه في خصوص ما جاء على لسانه حول مسألة اختلاف القراءات واعتبار هذا الاختلاف صادرا عن مجرّد هوى من القرّاء لا عن توقيف ورواية كما هو الاعتقاد السّائد في التصوّر الإسلامي، فيرى الصّغير أنّ «ما أثاره «جولد تسيهر» عبارة عن فرضيات يصعب الاستدلال عليها ومحض اجتهادات بل تصوّرات تتنافى مع طبيعة البحث الموضوعي، وتحمّل القضايا أكثر من وقائعها»[2].

ثم ينتقل بعد ذلك إلى المستشرق الألمانيّ «كارل بروكلمان» (Carl Brockelmann) (1868-1956) فيناقشه في نقطة أخرى تتعلّق بالقرآن دائما، إذ ذهب «بروكلمان» في الفصل الذي خصّصه لتاريخ القرآن من كتابه «تاريخ الأدب العربي» إلى أنّ هنالك تشابها بين أسلوب القرآن وسجع الكّهان وأشار من جهة أخرى إلى تأثّر الرّسول في القرآن بموعظة التّبشير المسيحي على لسان المبشّرين العرب من جنوب الجزيرة. ويردّ الصّغير على هذا الرّأي بقوله: «ولا يقوم على صحّة هذه الدّعوى أثر من القرآن أو لمح من التاريخ. وكذلك ما ادّعاه من وضوح التأثير النّصراني في لغة النبيّ ﷺ باطّراد»[3].

وعلى هذه الوتيرة نفسها من النقد الهادئ يمضي الصّغير في عرض جهود المستشرقين في مجال الدّراسات القرآنيّة معترضا أحيانا ومصحّحا أحيانا أخرى

---

(1) نقلة إلى العربيّة عبد الحليم النّجار، طبعة دار اقرأ، ط 2، بيروت 1986.

(2) محمد حسين علي الصّغير، **المستشرقون والدّراسات القرآنيّة**، المرجع المذكور، ص 33.

(3) م. ن، ص 33

وفق ما يراه الأصوب في نظره فيتوقّف عند المستشرق الفرنسي «ريجيس بلاشير» (Régis Blachère) (1890-1973) ليصف كتابه «القرآن»[1] بأنّه «دراسة رصينة لتاريخ القرآن»؛ ثم يستعرض المراحل التي حدّدها «بلاشير» فيما يتعلّق بتدوين القرآن وهي عنده ثلاث مراحل، الأولى بعد إقامة النبيّ في المدينة، والثانية تبتدئ مع وفاة النّبيّ، والثالثة بعد مقتل عليّ بن أبي طالب؛ ويعلّق على هذا التّقسيم معترضا على مرحلته الأولى كما حدّدها بلاشير فيرى أنّه «من المرجّح بل المؤكّد أنّ التدوين بدأ مع القرآن في مكّة عند نزوله مباشرة»[2].

ولا يكاد الصّغير يخرج عن هذه اللّهجة التمجيديّة نفسها في عرضه لعمل «بلاشير» حول تاريخ القرآن فيصف ما كتبه في خصوص المرحلة المدنيّة من الرّسالة ثمّ يعلّق عليه بقوله: «إنّ معالجة بلاشير لتاريخ المرحلة الإسلاميّة في المدينة من خلال القرآن تكاد تكون جيّدة جدّا بعرضها الموجز وكثافتها التاريخيّة وتحديدها لأبرز النّقاط الرّئيسيّة التي مرّ بها النبيّ والقرآن معا»[3].

ويختم الصّغير تقريظه للمستشرق الفرنسي «بلاشير» منوّها بالجهد العلمي الذي بذله في مجال التأريخ للقرآن وبرصانته في البحث العلمي فيقول: «ولا شكّ أنّ ما كتبه المستشرق الفرنسي «بلاشير» في تاريخ القرآن، بنيته وتكوينه ورسالته في مكّة ورسالته في المدينة... يُعتبر من أبرز الجهود الاستشراقيّة بعد جهود «نولدكه»، وقد أفاد منه كثيرا لاسيّما في تقيّده بالمرحلة الزّمنيّة لتاريخ نزول السّور القرآنيّة ؛ وقد كانت الذّائقة العلميّة الرّصينة قيّمة عند «بلاشير» لاسيّما اعترافه بحيرة غير العربي عند فهم القرآن»[4].

وكثيرا ما يمتزج الحديث عن الاستشراق والمستشرقين لدى هذه الفئة المعتدلة من نقّاد الاستشراق بفيض من الإسقاطات الذّاتيّة والتوثّبات الوجدانيّة فينقلب الحديث عن جهود المستشرقين العلميّة في حقل الإسلاميات إلى مناسبة لتمجيد الحضارة الإسلاميّة بإبراز خصائصها ومميّزاتها كالطّابع العالمي الإنساني الذي

---

(1) نقله إلى العربيّة رضا سعادة، وصدر عن دار الكتاب اللّبناني، ط 1، بيروت، 1974.
(2) محمّد حسين علي الصّغير، **المستشرقون والدّراسات القرآنيّة**، المرجع المذكور، ص 35.
(3) م. ن، ص 37.
(4) م. ن، ص ص 33، 91.

اتّصفت به ووفرة عطاءاتها وتنوّعها وتتلمذ الغرب على هذه الحضارة، وكأنّنا بلسان حال هؤلاء يردّد المقولة ذاتها التي أصبحت من أبرز شعارات السّلفيّة وهي أنّ بضاعة الغرب الحديثة ما هي إلاّ بضاعتنا التي رُدّت إلينا[1]. وهم في هذه النقطة بالذّات يلتقون مع الفريق المتشدّد على صعيد واحد هو اللّهجة التّمجيديّة للإسلام ولتراثه.

وتعتري الباحث المسلم سعادة غامرة كلّما اكتشف أنّ النّتائج التي يفضي إليها الدّرس الاستشراقي تلتقي مع بعض المسلّمات الإسلاميّة، فتأتي لكي تعزّزها لا لكي تزعزعها كما جرت العادة. يقول محمّد حسين الصّغير في خصوص المستشرق الألمانيّ «نولدكه» والنّتائج التي توصّل إليها فيما يتعلّق بالترتيب التاريخي لسور القرآن: «وكان ممّا اجتهد فيه «نولدكه» ترتيبه للقسم المكّي من القرآن وحصره بخمسة (كذا) وثمانين سورة وترتيبه للقسم المدني منه وحصره بثمان وعشرين سورة. والغريب أن يكون ما توصّل إليه «نولدكه» بعد البحث والتّمحيص والمقارنة قد جاء على لسان ابن عبّاس بما حدّث به ابن جريج عن عطاء عن ابن عبّاس قال: نزلت بمكّة خمس وثمانون سورة ونزلت بالمدينة ثمان وعشرون سورة»[2].

من خلال هذا الإحساس تنبع مشاعر الرّضا ومواقف التّبجيل لمستشرقين بعينهم كانت أعمالهم محلّ إطراء لأنّها اعتُبرت مستجيبة للهدف العلمي الخالص ومستوفية لفضيلة الإنصاف. من ضمن الذين شملهم التنويه والتمجيد المستشرق الألماني «جوستاف فايل»[3] (Gustav Weil) (1808-1889) الذي وظّف منهجه التاريخي في دراسة السّيرة والقرآن فكان ممّا كتبه في هذا المجال:

---

(1) انظر على سبيل المثال: علي حسني الخربوطلي، **المستشرقون والتاريخ الإسلامي**، المرجع المذكور، ص 88.

(2) محمد حسين علي الصّغير، **المستشرقون والدّراسات القرآنيّة**، المرجع المذكور، ص 90.

(3) انظر في خصوص سيرته العلميّة: عبد الرحمان بدوي، **موسوعة المستشرقين**، المرجع المذكور، ص ص 271-273.

«النّبيّ محمد، حياته وتعاليمه»[1] و«مدخل تاريخيّ نقديّ إلى القرآن»[2] و«تاريخ الخلفاء»[3] و«تاريخ الخلافة العبّاسيّة في مصر»[4].

وإذا كان سبب الإطراء الذي حظي به المستشرق «فايل» يرجع خاصّة إلى منهجه إذ هو «استخدم المصادر الأولى بعد تمحيص مادّتها وتقديرها على نحو استقلاليّ»[5] فإنّ هذا الانطباع الإيجابي ينقلب إلى العكس تماما بالنّظر إلى النّتائج التي أسفر عنها هذا المنهج وخاصّة في بحثه النّقدي حول تاريخ القرآن عندما ذهب إلى أنّ النبيّ كان يعرف القراءة والكتابة وأنّ القرآن يُشير إلى ذلك[6].

ولا يخفى أنّ هذا الرّأي يتعارض رأسا مع الرّؤية الإسلاميّة التّقليديّة التي تتمسّك بمقولة الأميّة في حقّ الرّسول. ولا شك أنّ للطّرح الاستشراقي في هذا الخصوص استتباعات خطيرة يمتدّ أثرها المباشر إلى العقيدة، إذ هو طرح يؤدّي إلى نسف فكرة الإعجاز من أساسها، ويضع بالتّالي مسألة النبوّة برمّتها موضع تشكيك. وفي ذلك بطبيعة الحال مصدر استفزاز كبير لضمير المسلم.

إعجاب وانبهار بالمنهج ورفض للنّتائج. مرّة أخرى نجد أنفسنا أمام الموقف الانشطاري نفسه الحائر والمتذبذب تجاه الظّاهرة الاستشراقيّة. هذه الثنائيّة القائمة على الانبهار والنّفور تُعتبر من أهمّ ملامح الخطاب الذي يكرّسه الفريق الذي نعتناه بالاعتدال في نقد الاستشراق والتّنويه بمحاسنه.

ويشمل الإطراء أيضا جهود المستشرقين الإيطاليّين الذين ساهموا «في الدّراسات العربيّة والإسلاميّة في القرن التّاسع عشر. فقد كانت إيطاليا في مقدّمة دول الغرب التي اتّصلت بالشرق نوعا ونالت الثّقافة العربيّة واللّغات الشرقيّة من الترجمة والحفظ والتّعليم والنشر بفضل الفاتيكان حظّا موفورا موصولا. وفي

(1) صدر في اشتوتجرت سنة 1843، ويقع في 450ص.

(2) صدر في بييلفلد سنة 1844، ويتحدّث فيه عن جمع القرآن والتّسلسل التّاريخي لسوره وآياته.

(3) صدر في مانهيم سنة 1846–1851 في ثلاثة مجلّدات.

(4) صدر في اشتوتجرت سنة 1860–1862 في جزأين، ويمثّلان الجزء الرّابع والخامس من «تاريخ الخلفاء».

(5) محمد حسين الصغير، **المستشرقون والدّراسات القرآنيّة**، المرجع المذكور، ص 90.

(6) عبد الصّبور شاهين، **تاريخ القرآن**، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1966، ص 49.

القرن التاسع عشر نظّمت إيطاليا دراسة اللّغات الشرقيّة وعهدت بها إلى أعلام المستشرقين من أمثال أماري وسيابا ريللي، وبوناتزيا، وأغناطيوس جويدي، والأسقف بوجار ديني، ونللينو وغيرهم»[1].

كما شمل الإطراء أيضا الاستشراق الانجليزي. ولئن كان يُشار من طرف خفيّ إلى الظّروف الاستعماريّة والعسكريّة وكذلك الثّقافيّة والاقتصاديّة التي حدث فيها اتّصال بريطانيا بالشرقين الأوسط والأقصى، فإنّ هذه الحقائق لا تغيّب حقيقة الجهد العلميّ الخالص «عندما توفّرت للمستشرقين أسبابه وتنوّعت أغراضه وانقطعوا إليه وأخلصوا فيه»[2].

ويتعددّ هذا الإطراء بتعدّد الحقول العلميّة التي شملتها جهود المستشرقين. وفي مقدّمة هذه الحقول نجد إشادة صريحة وإعجابا حقيقيّا بحقل التّحقيق في مجال الدّراسات القرآنيّة فـ«من معالم جهود المستشرقين البارزة في مجالات الدّراسات القرآنيّة نشر جملة نفيسة من الكتب وتحقيق طائفة من المصادر التي تبحث في القراءة والتفسير وعلوم القرآن. وقد جاءت هذه الذّخائر محقّقة في أغلبها على الوجه الأكمل ممّا يكشف لنا عن صدق المعاناة والصّبر والجلد والأناة في إيصال النصّ للمتلقّي كما تركه المؤلّف وكما كتبه مصنّفه، ولم يُكتف بهذا عند المستشرقين بل تُوِّجَ العمل التّحقيقيّ بفهارس وملاحق تنير أمام القارئ الطّريق إلى الإفادة من النّصوص»[3].

ويتوجّه التّنويه خاصّة إلى الاستشراق الألماني بسبب سبقه في هذا المجال خلال القرن التّاسع عشر، فقد صدر عن المجمع العلمي البافاري في «ميونخ» قرار بجمع المصادر الخاصّة بالقرآن وعهد بهذه المهمّة إلى المستشرق «برجشتريس» (1886-1933) وساعده فيها المستشرق الألماني أيضا «أوتّو برتسل» (Otto Pretzl) (1893-1941) أستاذ العربيّة بجامعة ميونخ. وقد بعث «برتسل» في هذا الغرض رسالة إلى المجمع العلمي العربي بدمشق يقول فيها «ولقد نوينا تسهيلا لمحبّي الاطّلاع أن ندوّن كلّ آية من القرآن الكريم في

---

(1) علي حسني الخربوطلي، **المستشرقون والتاريخ الإسلامي**، المرجع المذكور، ص 91.
(2) م.ن، والصفحة نفسها.
(3) محمد حسين الصّغير، **المستشرقون والدّراسات القرآنيّة**، المرجع المذكور، ص 59.

لوحة خاصّة تحوي مختلف الرّسم الذي وقفنا عليه في مختلف المصاحف مع بيان القراءات المختلفة التي عثرنا عليها في المتون المتنوّعة ومتبوعة بالتفاسير العديدة التي ظهرت على مدى العصور»[1].

ومثلما شمل التّحقيق على أيدي المستشرقين الألمان النصّ القرآني شمل أيضا المصادر المتعلّقة بالقرآن سواء في مجال علم القراءات أو في مجال التّفسير. وكان ذلك دائما بإشراف من المجمع العلمي البافاري[2].

ويشمل الإطراء أيضا الجهود العلميّة التي بذلها المستشرقون الألمان في حقل آخر متّصل بالقرآن أيضا هو حقل الفهرسة. فأوّل معجم مفهرس للقرآن كان من وضع المستشرق الألماني «جوستاف فلوجل»[3] (Gustav Laberecht Flugel) (1802-1870). وقد طبع لأوّل مرّة بمدينة «ليبتسك» سنة 1842. واعتمده محمد فؤاد عبد الباقي في وضع «المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم».

كما شمل أيضا حقل ترجمة القرآن، فيلاحظ الصّغير أنّ ترجمات المستشرقين «مشتملة على جهود مضنية قاسى منها المستشرقون متاعب جسيمة لا يطيقها الكثير من الباحثين المسلمين إذ ليس أمرا يسيرا أن يتفرّغ فرد أو جماعات لغتهم الأمّ غير العربيّة إلى ترجمة نصّ عربيّ فريد»[4].

ومثلما حرص هذا الفريق من نقّاد الاستشراق على تحرّي الإنصاف في استعراض أهداف المستشرقين ودوافعهم المختلفة فلم ينكر وجود الدّوافع العلميّة الخالصة، نجده أيضا يحرص بشكل ملحوظ على تجنّب لهجة الإدانة المطلقة وتعميم الأحكام الاتّهاميّة، أو بعبارة أخرى نجده يتحاشى سلوك التّجريح

---

(1) محمد حسين الصّغير، **المستشرقون والدّراسات القرآنيّة**، المرجع المذكور، ص 93.

(2) انظر قائمة هذه المصادر المحقّقة في المرجع السّابق نفسه، ص 94.

(3) يقول عبد الرحمان بدوي في خصوص هذا المعجم وفي معرض ترجمته للمستشرق «فلوجل»: «وهذا هو أوّل فهرس عمل لألفاظ القرآن الكريم، وكلّ ما عمل بعد ذلك من فهارس في البلاد العربيّة والإسلاميّة عيال عليه، ومع ذلك لم يصل إلى درجة من الدقّة والاستيعاب؛ وعلى الرّغم من أنّ فواد عبد الباقي في كتابه «المعجم المفهرس للقرآن الكريم» قد اعتمد عليه اعتمادا تامّا، فإنّ في فهرس «فلوجل» كلمات وموادّ لا ترد في فهرس عبد الباقي هذا، رغم ادّعاءات عبد الباقي»، **موسوعة المستشرقين**، المرجع المذكور، ص 287.

(4) محمد حسين الصّغير، **المستشرقون والدّراسات القرآنيّة**، المرجع المذكور، ص 96.

المطلق كما لمسناه لدى الفريق الأوّل، ليتعامل مع المستشرقين بمقياس التّجريح والتّعديل في آن واحد؛ فالمستشرقون في عيون هذا الفريق الثاني درجات، منهم العدل المنصف، ومنهم المتحامل المجحف، ومنهم طائفة بين هذا وذاك تجحف في حقّ الإسلام ولكن بغير قصد أو نيّة مضمرة. فالفئة الأولى هي«فئة قدّمت للعالم أبحاثا قيّمة عميقة وفي نفس الوقت كانت عادلة في حكمها متّزنة في دراستها منصفة في نظرتها فأشادت بالإسلام وبالرّسول وبحضارتنا العربيّة الإسلاميّة»[1]. ومن أعلام المستشرقين الذين يرد تصنيفهم ضمن هذه الفئة نجد المستشرق الفرنسي «جوستاف لوبون» (Gustave Le Bon) (1841-1931)، فقد عُدّ من «أبرز المستشرقين الذين أنصفوا الإسلام وحضارته وتاريخه... وفطن إلى فضل العرب على حضارة أوروبّا»[2].

أصدر «لوبون» في سنة 1884 كتابا عن «حضارة العرب»[3] فسلك فيه «طريقا لم يسبقه إليه أحد فجاء جامعا لعناصر هذه الحضارة وتأثيرها في العالم، شاملا لجوانبها باحثا في قيام دولة العرب وفي أسباب عظمتهم مبتعدا عن أوهام المستشرقين الأوروبيّين التّقليديّة في العرب والإسلام»[4].

وتتركّز الإشادة بقيمة هذا الكتاب خاصّة على الفصل الثاني من الباب الثاني الذي خصّصه «لوبون» لدراسة القرآن؛ ومن أهمّ ما يجده الدّارس المسلم في هذا الفصل فيغتبط له ويثلج صدره هو أنّه «تحدّث عن جمع القرآن وعن فلسفته وأثرها في انتشاره في العالم وعن العدل والإحسان فيه وسبب انتشاره السّريع، وتضامن الأمم الإسلاميّة بفضل القرآن، وكيف أنّ القرآن انتشر بالدّعوة وحدها لا بحدّ السّيف كما يذهب إلى ذلك كثير من المؤرّخين خطأ»[5].

إلاّ أنّ الدّارس المسلم لا ينظر بعين الرّضا عندما ينتقل به «لوبون» في كتابه إلى «قضيّة أخرى مسلّمة عند الباحثين العرب في نظم القرآن وجودة تركيبه وحسن

---

(1) علي حسني الخربوطلي، **المستشرقون والتاريخ الإسلامي**، المرجع المذكور، ص 102.
(2) م. ن، ص 105.
(3) نقله إلى العربيّة عادل زعيتر.
(4) علي حسني الخربوطلي، **المستشرقون والتاريخ الإسلامي**، المرجع المذكور، ص 105.
(5) محمد حسين الصّغير، **المستشرقون والدّراسات القرآنيّة**، المرجع المذكور، ص 86.

تأليفه، نراه يرتكب خطأ فاحشا باعتباره القرآن قليل الارتباط، خاليا من التّرتيب فاقد السّياق كثيرا»[1].

غير أنّ «لوبون» يُلتمس له العُذر في ارتكابه هذا «الخطأ الفاحش»، فالأمر راجع إلى «جهله غير المتعمّد بكنه النّظم القرآني وارتباط الآية بما قبلها وما بعدها وانتهاء الموضوع للبدء في موضوع آخر، ومواكبة الغرض الفنّي للغرض الدّيني بلاغيّا وتشريعيّا، ورقّة الالتفات من الغيبة إلى الحضور، ومن الخطاب إلى الغيبة، ومن الإفراد إلى الجمع وبالعكس، ومن المضمر إلى المظهر، ممّا لا يكاد يحسن فهمه الدّقيق إلاّ العربيّ المحض أو من تمرّس بلغة العرب ذوقا ولسانا وإحاطة»[2].

إنّ النقطة التي يثيرها المستشرق الفرنسي «لوبون» فيما يتعلّق بنظم القرآن هي نقطة شديدة الحساسيّة بالنّسبة إلى الدّارسين المسلمين نظرا إلى اتّصالها الوثيق بمسألة الإعجاز، وإذا كان مثل هذا الطّرح يثير في العادة لدى هؤلاء الدّارسين امتعاضا شديدا وردود فعل قويّة، فإنّ ردّ الفعل هنا يرد بشكل هادئ للغاية، إذ اختار صاحبه في الردّ على «لوبون» أيسر السّبل وأكثرها جنوحا إلى المسالمة، فبدلا من أن يُلصق به التّهمة المألوفة وهي تهمة الكيد للإسلام والتحامل عليه، فضّل أن يتّخذ في مخاطبته نبرة تعليميّة متعالية هي نبرة «أهل مكّة أدرى بشعابها»، فاكتفى بأن رماه بنقيصة الجهل ورأى في ذلك عذرا له.

ومن الواضح أنّ صاحب الردّ وفيما يتعلّق دائما بقضيّة الإعجاز، يبدو متمسّكا بالمنطق التّبريري التقليديّ نفسه كما تعكسه علوم القرآن التقليديّة، ولا نظنّه بهذه الطريقة يبلغ القصد في الردّ على الاستشراق الذي يحمل رؤية منهجيّة مخالفة تماما للرّؤية الإسلاميّة التّقليديّة في التعامل مع بنية النصّ القرآني. ودون مكابرة نستطيع أن نقول إنّ الظّاهرة التي توقّف عندها «لوبون» هي فعلا ظاهرة يشعر بها قارئ القرآن العربيّ المسلم، فما بالك بغيره ممّن هو غريب عن العربيّة. وممّا يؤكّد ذلك هو أنّ علماء القرآن القدامى كانوا على وعي تامّ بالمسألة وتفاعلوا معها من داخل الدّائرة الإيمانيّة بالاعتماد على مقولة التّوقيف وأوجدوا لذلك

---

(1) محمد حسين الصّغير، **المستشرقون والدّراسات القرآنيّة**، المرجع المذكور، ص 87.

(2) م. ن، والصّفحة نفسها.

علما من علوم القرآن يضطلع بوظيفة تبريريّة هو «علم المناسبة بين الآيات» بل وبين السّور أيضا[1]. ولا تزال الرّؤية العلميّة الإسلاميّة متمسّكة بهذا المنطق نفسه في التّعاطي مع بنية النصّ القرآني. ولا شك أنّ هذا الاختلاف الجوهريّ بين الرّؤية الاستشراقية بمنطلقاتها المنهجيّة والعلميّة الخالصة والرّؤية الإسلاميّة بخلفياتها ومسلّماتها الإيمانيّة يمثّل سببا آخر أساسيّا من أسباب سوء التّفاهم بل والقطيعة أحيانا بين الفريقين.

ومن ضمن المستشرقين الآخرين الذين شملتهم شهادات الرّضا وأدرجوا ضمن قائمة «المنصفين» نجد المستشرق الألماني «يوليوس فلهوزن»[2] (1844-1918) إذ اعتُبر «من أبرز المستشرقين الذين خدموا التاريخ الإسلامي»[3] نظرا إلى الآثار العلميّة العديدة التي أثرى بها المكتبة الإسلاميّة مثل كتاب «محمد في المدينة»[4] وكتاب «المدينة قبل الإسلام» وكتاب «مجتمع الرّسول المدني» وكتاب «فرق المعارضة الدينيّة السياسيّة في فجر الإسلام»[5] وكتاب «الدّولة العربيّة واضمحلالها»[6].

يتبيّن من خلال ما سبق عرضه من نماذج للمستشرقين الذين تم تصنيفهم في خانة المنصفين أنّ مقياس الإنصاف هو الموقف الإيجابي الذي يقفه المستشرق من الإسلام ومن الحضارة العربيّة الإسلاميّة، فكلّما كان موقف المستشرق منسجما تمام الانسجام مع أفق الانتظار الذي يتموقع فيه الدّارس المسلم فيما يتعلّق بالعقيدة وأصول الإسلام والتراث والحضارة العربيّة التي «تتلمذ عليها العالم الغربي» كان مرضيّا عنه غاية الرضا، وحتّى إذا ما بدر منه في بعض الأحيان

---

(1) أُنظر في هذا الخصوص مثلا: السّيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، دار قهرمان للطّباعة والنّشر والتّوزيع، ط. 4،استانبول، 1978، ج 2، ص ص 138-146 (النّوع الثّاني والستّون: في مناسبة الآيات والسّور).

(2) أُنظر ترجمته في: يوهان فوك، **تاريخ حركة الاستشراق**، المرجع المذكور، ص ص 240-242.

(3) علي حسني الخربوطلي، **المستشرقون والتاريخ الإسلامي**، المرجع المذكور، ص 105.

(4) هو كتاب **المغازي** للواقدي، وقد صدر ببرلين سنة 1882.

(5) نشر هذا الكتاب سنة 1901.

(6) نشر سنة 1902.

شكل من أشكال «الانحراف» عن بعض «الحقائق» التمست له الأعذار وفي مقدّمتها عذر الجهل بخصائص العربيّة وحقائق الإسلام.

أمّا الفئة الثانية في تصنيف هذا الفريق من نقّاد الاستشراق فهي فئة المستشرقين «المجحفين» مع «سابق الإصرار والترصّد». ومن أهمّ مظاهر الإجحاف الذي ارتكبوه في حقّ الإسلام الإساءة إلى الدّين، وإلى سيرة الرّسول، وإلى الحضارة العربيّة والإسلاميّة عموما. ولهؤلاء منهج مخصوص في الإجحاف والإساءة، فهم يوصفون بأنّهم «على جانب كبير من الدّهاء والذّكاء والمكر، فقد بذلوا جهودا علميّة كبيرة وتعمّقوا في الدّراسات العربيّة والإسلاميّة وقدّموا إنتاجا قيّما حتّى يُغروا أهل الشرق بقراءته أو الاستفادة منه. ولم تكن كلّ كتاباتهم إساءات، فهم أذكياء مهرة بل إنّهم لم يُسرفوا في إجحافهم فاقتصرت إساءاتهم على سطور قليلة متناثرة بين صفحات الكتاب العديدة. فكان كمن يضع (السّم في العسل) فأصبحت كتبهم كوبا من العسل الرّائق اللّون الحلو المذاق، وفيه قطرات قليلة من السمّ كافية للقضاء على الحياة... وقد يظهر المستشرق في ثوب الحمل البريء وقد يسوق عبارات المديح، وقد يسرف أيضا في سوقها ويدسّ بينها عبارات قليلة تسيء إلى الإسلام وتاريخه»[1].

وفي مقدّمة الموصوفين بالإجحاف في حقّ الإسلام يُذكر المستشرق البلجيكي «الأب لامنس»[2] (Henri Lammens) (1862-1937)، بل إنّه ما من مستشرق بلغ من فساد السّمعة وسوء المخبر في عيون الدّارسين المسلمين مثل ما بلغه المستشرق «لامنس»، فقد افتتح عبد الرّحمان بدوي التعريف بسيرة حياته قائلا: «مستشرق بلجيكي وراهب يسوعيّ شديد التّعصّب ضدّ الإسلام، يفتقر افتقارا تامّا إلى النّزاهة في البحث والأمانة في نقل النّصوص وفهمها. ويعدّ نموذجا سيّئا جدّا للباحثين في الإسلام من بين المستشرقين»[3].

---

(1) علي حسني الخربوطلي، **المستشرقون والتاريخ الإسلامي**، المرجع المذكور، ص 108.

(2) أُنظر ترجمته في: عبد الرّحمان بدوي، **موسوعة المستشرقين**، المرجع المذكور، ص ص 347-349.

(3) م. ن، ص 347.

ويستعرض بدوي ما كتبه «لامنس» في حقل السّيرة النّبويّة ثمّ يعلّق على كتبه قائلا: «وفي هذه الكتب الخمسة[1] تحامل لامنس على السّيرة النبويّة تحاملا شديدا، زاعما أنّ القرآن وحده هو المصدر الذي يعتمد عليه في بيان سيرة النبيّ وأنّ كتب الأحاديث كلّها موضوعة من أجل تحقيق غايات معيّنة هي تمجيد حياة النبيّ»[2].

ثم ينتقل بدوي بعد ذلك إلى التّشنيع بـ«لامنس» من الناحية العلميّة متّهما إيّاه بالتّزوير، وعدم الأمانة فيقول: « وأبشع ما فعله خصوصا في كتابه (فاطمة وبنات محمّد)[3] هو أنّه كان يُشير في الهوامش إلى مراجع بصفحاتها. وقد راجعت معظم هذه الإشارات في الكتب التي أحال إليها فوجدت أنّه إمّا أن يُشير إلى مواضع غير موجودة إطلاقا في هذه الكتب أو يفهم النصّ فهما ملتويا خبيثا، أو يستخرج إلزامات بتعسّف شديد يدلّ على فساد الذّهن وخبث النيّة. ولهذا ينبغي ألاّ يعتمد القارئ على إشاراته إلى المراجع، فإنّ معظمها تمويه وكذب وتعسّف في فهم النّصوص. ولا أعرف باحثا من بين المستشرقين المحدثين قد بلغ هذه المرتبة من التّضليل وفساد النيّة»[4].

هذا الانطباع نفسه ورد على لسان كرد علي في كتابه «الإسلام والحضارة العربيّة» فقد انتقد «لامنس» بسبب إجحافه في حقّ الإسلام والقرآن والرّسول وإخلاله بواجب الأمانة العلميّة فقال فيه: «عاهد لامنس تاريخ الإسلام على مناقضته وتمحّض للحطّ من قدر العرب منذ عُرفوا بين الأمم. لقد نسي «لامنس» وبعض جماعة من اليسوعيّين أنّ المتحتّم عليهم أمانة العلم فأخذوا منذ ألقوا رحالهم في الشرق يحرّفون آيات القرآن، ويحذفون من كتب المسلمين ما لا

(1) هذه الكتب هي على التّوالي: **مهد الإسلام** (روما، 1914)، **مكّة عشيّة الهجرة** (بيروت، 1924)؛ **مدينة الطّائف العربيّة عشيّة الهجرة** (بيروت، 1922)؛ **غربيّ الجزيرة العربيّة قبل الهجرة** (بيروت، 1928)؛ **المعابد قبل الإسلام في غربي الجزيرة**. وقد وضع «لامنس» هذه الكتب كلّها بالفرنسية، انظر عبد الرحمان بدوي، **موسوعة المستشرقين**، المرجع المذكور، ص ص 347-349.

(2) المرجع السّابق، ص 348.

(3) عنوان الكتاب كاملا هو: **فاطمة وبنات محمّد، تعليقات نقديّة لدراسة السّيرة**. وضعه «لامنس» بالفرنسيّة ونُشر بروما سنة 1912.

(4) عبد الرحمان بدوي، **موسوعة المستشرقين**، المرجع المذكور، ص ص 348-349.

يروقهم. يخلطون الآيات بأبيات من الشعر ويجعلون الأحاديث النبويّة من كلام بعضهم حتّى أنهم لا يذكرون الرّسول ﷺ بما ينوّه من شأنه بزعمهم، وما تحرّجوا قط من اقتطاع جملة واحدة من نصّ طويل ليبنوا عليها ما يتخيّلونه نافعا لغرضهم، يوردون الخرافات المنقولة بصيغ التّضعيف في كتب الوضّاعين والقصّاصين ويدّعون أنّها منقولة من كتب الثقات الأثبات»[1].

ومن ضمن المستشرقين الذين شملتهم أيضا صفة الإجحاف يرد اسم المستشرق الإيرلندي الأصل «ديلاسي أوليري»؛ والسّبب في نعته بالإجحاف هو أنّه يعتمد في التأريخ للفكر العربي الإسلامي على منهجيّة الأشباه والنّظائر فيرجع إبداعات العرب في مختلف حقول المعرفة الإسلاميّة إلى أصول أجنبيّة رومانيّة تارة وإغريقيّة تارة أخرى. وقد جاء انتقاد «أوليري» على لسان تمّام حسّان في مقدّمة ترجمته لكتاب «الفكر العربي ومكانته في التّاريخ» الذي وضعه أوليري باللّغة الانجليزيّة[2] إذ اعتبره «من بين غُلاة المستشرقين الذين يتلمّسون في ثقافة العرب ما يرجون أن يردّوه لأدنى شبه إلى ثقافة الإغريق أو الرّومان، فالفقه الإسلامي في رأيه أخذ عن القانون الرّوماني لأنّ العرب وجدوا في الأقاليم الرّومانيّة المفتوحة أوضاعا فقهيّة أقرّوها. والفلسفة الإسلاميّة في نظره طور من أطوار الفلسفة الهلّينيّة لأنّ العرب بحثوا المشاكل الفلسفيّة التي بحثها الفلاسفة الهلينيّون. والتصوّف الإسلامي ذو روافد من الأفلاطونيّة الحديثة لأنّه اتّفق معها في بعض الآراء، بل إنّ العقيدة الإسلاميّة نفسها تشتمل على عناصر هلّينيّة لأنّها ارتضت بعض ما ارتضته المسيحيّة أو الفلسفة الهلّينيّة»[3].

ثمّ يردّ تمّام حسّان على «أوليرى» مبرزا أصالة العلوم الإسلاميّة وغير منكر في الوقت نفسه ظاهرة التأثّر فيقول: «وينسى «ديلاسي أوليري» أنّ فقه الإسلام مصدره الكتاب والسنّة وأنّ فلسفة الإسلام وإن بدأت في ظلّ مؤثّرات هلّينية

---

(1) كرد علي، **الإسلام والحضارة العربيّة**، ج 1، ص ص 30-31، نقلا عن الخربوطلي، **المستشرقون والتاريخ الإسلامي**، المرجع المذكور، ص ص 109-110.

(2) نشر هذا الكتاب في لندن سنة 1922؛ وللمستشرق أوليري كتب أخرى منها: **مختصر تاريخ الخلافة الفاطميّة** (لندن، 1923)؛ الجزيرة **العربيّة قبل محمّد** (لندن، 1927).

(3) تمّام حسّان، مقدّمة كتاب **الفكر العربي ومكانته في التاريخ**، طبعة وزارة الثّقافة، القاهرة، (د.ت)، ص 9.

قد اشتقّت لنفسها طريقا إسلاميّا خالصا، وأنّها ارتبطت بالبيئة الإسلاميّة برباط محكم. وأنّ التصوّف الإسلامي وإن اشتمل على أفكار شرقيّة وغربيّة فقد استمدّ وحيه من سيرة النّبيّ ﷺ، نسي المؤلّف ذلك أو لعلّه تناساه ليُعلي من شأن الإغريق الأوروبيّين أبناء قارّته وبني عمومته وأسلافه الفكريّين وليحطّ من شأن العرب، إمّا لدوافع عنصريّة أو دينيّة أو هما معا»[1].

الحقيقة أنّ منهجيّة الأشباه والنّظائر المعتمدة في التّأريخ للفكر الإسلامي وللمعارف الإسلاميّة والتي ينتقد بسببها تمّام حسّان المستشرق «أوليرى» لا يختصّ بها هذا المستشرق وحده وإنّما هي منهجيّة يجتمع حولها عدد كبير من المستشرقين، وإن كان ذلك بدرجات متفاوتة. ومثلما يتفاوت المستشرقون في درجة المغالاة في تجريد المعارف الإسلاميّة من كلّ أصالة، فإنّ الدّارسين المسلمين يتفاوتون أيضا في ردود الفعل إزاء هذه المنهجيّة، فمنهم من يتقبّلها من منطلق أنّ الثقافات الإنسانيّة يؤثّر بعضها في بعض وأنّ الإقرار بهذه الحقيقة لا يسيء إلى الثقافة العربيّة الإسلاميّة ولا يجحف في حقّها؛ ومنهم من يرفضها رفضا باتّا متّخذا من علوم الإسلام موقفا صفويّا خالصا؛ وهو موقف لا يعبّر في حقيقة الأمر عن تاريخيّة العلوم الإسلاميّة في سيرورتها التكوينيّة وانفتاحها على الثقافات الأجنبيّة قديما مثل ثقافة الفرس والرّوم واليونان وتفاعلها مع تلك الثقافات أخذا وعطاء.

الصّنف الثالث من المستشرقين في نظر هذا الفريق من نقّاد الاستشراق هم المستشرقون المجحفون ولكن دون قصد أو تعمّد كما هي الحال مع الصّنف السّابق. فهم يقعون في الخطإ ويرتكبون الهفوات دون أن يكون ذلك صادرا عن نيّة مسبقة؛ فقد يكون الخطأ ناتجا عن العائق اللّغوي واستعصاء فهم النّصوص؛ وقد يكون ناتجا عن الجهل بحقائق الإسلام. وكثيرا ما تلتمس الأعذار لهذا الصّنف. ويحلو للدّارسين المسلمين أن يرد الاعتراف بالتقصير والاعتذار عن ذلك على لسان المستشرقين أنفسهم، كالذي جاء على لسان المستشرق «ستورى» وهو قوله: «إنّ الذين خدموا العربيّة كثيرون. وقد حاولوا أن يكونوا منصفين في أبحاثهم بقدر ما يمكن للإنسان أن يكون منصفا وإن أخطأ باحث من

(1) تمّام حسّان، مقدّمة كتاب **الفكر العربي ومكانته في التاريخ**، المرجع المذكور، ص 9.

غير قصد فليس السّبيل إلى تقويمه أن يجرّح ويُقذف، ثم إنّا نبحث لغات بعيدة عنّا، ونخوض في موضوعات في غاية الدقّة مستعينين بالأساليب الحديثة، وكما يشفع للطّبيب الجرّاح -إن أخفق في عمليّة جراحيّة- حسن نيته، كذلك يجب أن يشفع للباحث طيب طويّته وحرصه على الوصول إلى النّتائج دون تعصّب»[1]، وكالذي نقله مصطفى السّباعي عن المستشرق «آربري» (A. J. Arberry) (1905-1969) وهو قوله «نحن المستشرقين نقع في أخطاء كثيرة في بحوثنا عن الإسلام، ومن الواجب ألاّ نخوض في هذا الميدان لأنّكم -أنتم المسلمين- أقدر منّا على الخوض في هذه الأبحاث»[2].

إنّ المتأمّل في خطاب هذا الفريق من نقّاد الاستشراق يلفت انتباهه مظهر آخر أيضا من مظاهر الاعتدال والتوازن في الموقف من الأعمال العلميّة التي أنجزها المستشرقون في حقول الثّقافة الإسلاميّة، فبقطع النّظر عن التّشكيك في سلامة الدّوافع والأهداف -وهو الموقف الإسلامي العامّ من الظّاهرة الاستشراقيّة- لا يكابر هذا الفريق من الدّارسين المسلمين في الاعتراف بالمزايا العلميّة العامّة التي يختصّ بها المنهج الاستشراقي مقارنة بمناهج المسلمين؛ فمن مقوّمات هذا المنهج أنه يتميّز بالتعمّق في الاستقراء والتحليل والاستنتاج الذي يصل بعد التّحليل إلى رؤية تأليفيّة تؤسّس عليها أحكام عامّة بعد عرض طائفة من العناصر الجزئيّة التي تتشابه في مجموعة من الخصائص تجعلها صالحة لأن تدرج تحت حكم واحد. كما أنّ من خصائص هذا المنهج دقّة البحث والتّمحيص وسعة الإحاطة والموازنة والترتيب والاستنباط لبلوغ الحقيقة. وتُعتبر هذه الخصائص المنهجيّة نتاجا للعقليّة الغربيّة المنظّمة والقادرة على البحث والتّحليل وشمول النّظر واتّساعه. كما تُعتبر أيضا ثمرة من ثمرات فضيلة أخرى تُحسب لعلماء الغرب وهي فضيلة الجدّ والجلد على العمل فـ «ربّما ينقضي عمر أحدهم في تحقيق مخطوط أو تصنيف كتاب أو موسوعة دون كلل أو ملل»[3].

---

(1) علي حسني الخربوطلي، **المستشرقون والتاريخ الإسلامي**، المرجع المذكور، ص 115.

(2) مصطفى السّباعي، **الاستشراق والمستشرقون: مالهم وما عليهم**، المكتب الإسلامي، ط. 2، بيروت، 1979، ص 54.

(3) الخربوطلي، **المستشرقون والتّاريخ الإسلامي**، المرجع المذكور، ص 124.

ويرجع الاعتراف بفضل الاستشراق أيضا إلى الجهد العلمي الكبير الذي بذله المستشرقون في الكشف عن مصادر التراث وأمّهات الكتب وخاصّة التّنبيه إلى مواطن القيمة العلميّة فيها، «فحسبنا مثلا أنّ المستشرقين هم الذين كشفوا لنا عظمة ابن خلدون وما في مقدّمته من نظريات اجتماعيّة سبق بها العلماء الذين ينسب إليهم الغربيّون وضع الأسس الأولى في علم الاجتماع»[1].

ومن مواطن الإشادة بالمنهجيّة الاستشراقيّة ما يتّصل أيضا بطريقة المستشرقين في دراسة المذاهب والفرق الإسلاميّة وتميّزهم في هذا الجانب عن علماء المسلمين؛ فقد كان للظّاهرة المذهبيّة وما شابها خاصّة من أشكال التعصّب والنّزاع انعكاسات مباشرة على مناهج البحث والدّرس عند هؤلاء العلماء فلم تسلم هي بدورها من آثار التعصّب المذهبي، فغلبت عليها النّزعة الذّاتيّة، وفقدت بذلك طابعها العلميّ. وفي المقابل عكف المستشرقون على دراسة المذاهب والملل والنّحل بعيون مجرّدة من التعصّب وبطريقة محايدة خالية من المواقف المسبقة أو المسقطة. فكان لهم الفضل في وصفها ودرسها وعرض مقالاتها وأطروحاتها وفق متطلّبات المنهج العلمي الخالص «ولذا فقد استفاد التّراث العربيّ حين طبّق المستشرقون منهجهم العلمي على هذا التّراث، فقد خلت نفوسهم وقلوبهم وعقولهم من آثار تلك العصبيّات والمنازعات والأهواء، ولذا كانت آراؤهم علميّة خالصة، وإن لم تُرض بعض المسلمين الذين لا يزالون متأثرين بتلك العصبيّات القديمة»[2].

ويتفطّن الدّارسون المسلمون بكامل اليُسر إلى سرّ هذا التّفوّق الذي حقّقه المستشرقون في مجال البحث العلمي المتّصل بالتراث الإسلامي وما يتوفّر في هذا البحث من مميّزات الموضوعيّة والحياد. السرّ في ذلك هو أنّ هؤلاء المستشرقين ينتمون إلى بيئة لا هي إسلاميّة ولا هي عربيّة بمعنى أنّهم يدرسون تراث المسلمين من خارج دائرة الانتماء وبعيدا عن إكراهاتها المختلفة، فتأتي آراؤهم ومواقفهم على غير ما هو مألوف وتقليديّ. وهي بذلك تثير الانتباه وتلفت النّظر، وقد تبهر أيضا وتحرّك الفضول بحكم أنّ الدّارس المسلم لم يتعوّد

---

(1) الخربوطلي، **المستشرقون والتّاريخ الإسلامي**، المرجع المذكور ص 125.

(2) م.ن، ص 126.

عليها. تلك ميزة علميّة ليس من السّهل موضوعيّا أن تتوفّر للباحث المسلم «لأنّ المسلم هنا ينظر بعين العطف إلى أبناء مذهبه في الدّين وبعين الإشفاق إلى أبناء المذاهب الأخرى، ومن ثمّ يصعب عليه عند إرادة البحث العلميّ الذي لا يعرف العطف والإشفاق أن يتّخذ لنفسه موقفا خلوا من أيّ منهما»[1].

والحقيقة أنّه لم يعد في الأمر سرّ ما دمنا نلاحظ في هذا الكلام وعيا دقيقا بأصل الإشكال وجوهر المعضلة. المعضلة تكمن في علاقة الدّارس المسلم بتراثه، فهي علاقة تحكمها العاطفة الدّينيّة أو القوميّة إلى درجة تبلغ تخوم التّقديس في أحيان كثيرة؛ كما أنّها علاقة تترصّدها سلطتان أو صنفان من الرّقابة، رقابة ذاتيّة مستبطنة وأخرى خارجيّة قد تكون دينيّة وقد تكون سياسيّة. والنّتيجة في مستوى البحث والدّرس هي صعوبة الفصل بين الذّات الدّارسة والموضوع المدروس، ومعنى كلّ ذلك استحالة تحقيق الموضوعيّة المطلقة والحياد التّام اللّذين يستوجبهما البحث العلمي الخالص والحقيقي.

إنّ كلام تمّام حسّان السّابق يكشف حقيقة لا تخلو من مرارة بل من طابع مأساوي فعليّ هو أنّ الدّارس المسلم الواعي بمقتضيات المنهج العلمي يجد نفسه في أغلب الأحوال أمام مأزق منهجي يتعذّر عليه الخروج منه طالما هو يدرس ويبحث ويكتب في كنف بيئة فكريّة وثقافيّة تمارس عليه ضغوطا كثيرة ورقابة شديدة وتفرض عليه بالتّالي أن يكون فيما يكتب ويُخرج للنّاس مستجيبا لأفق انتظارها ومتوقّفا عند حدود معيّنة لا يحقّ له أن يتجاوزها.

هذا الوعي بخصوصيات المنهج الاستشراقي بل بمزاياه دفع بعض الدّارسين المسلمين إلى التجرّد تماما من الموقف العدائي المألوف ليتحدّث بلهجة تبريريّة تحاول استكشاف الأسباب الموضوعيّة لطبيعة هذا المنهج. ومن خلال هذا التّبرير نجد أنفسنا مرّة أخرى أمام الأسباب العميقة والحقيقيّة التي تفسّر الاختلاف الجوهريّ بين الرّؤيتين الاستشراقيّة والإسلامية. جاء هذا التّبرير على لسان محمّد حسين علي الصّغير في حديثه عن حقل الدّراسات القرآنيّة إذ يقول: « إنّ الفهم الاستشراقي للقرآن قد يختلف أحيانا عن فهمنا له لأسباب متأصّلة

(1) تمّام حسّان، مقدّمة كتاب **الفكر العربي ومكانته في التّاريخ**، المرجع المذكور، ص 14.

تمليها ظروف نفسيّة أو اجتماعيّة أو اقتصاديّة... وقد يختلف أحيانا عن فهمنا له لهموم علميّة أكاديميّة تعتبر أجدى نفعا عندهم وأكثر تحصيلا ممّا هي عندنا... وقد يختلف أحيانا عن فهمنا له لأنّهم يرون أنّ القرآن كتاب ثقافيّ حضاريّ يدرس من هذا الجانب، ولا يعالج منه ما له صلة بالوحي أو الغيب، وإذا عولج هذا الجانب فقد يُعالج معالجة من لا إيمان له به ولا ركون إليه»[1].

انبهار بالمنهج الاستشراقي من جهة ولكن عزوف عن نتائجه من جهة أخرى، تلك هي الازدواجيّة التي يتميّز بها موقف هذا الفريق من الدّارسين المسلمين تجاه الاستشراق. فكأنّ الوضع الأمثل بالنّسبة إلى هؤلاء الدّارسين هو أن يحتفظ منهج المستشرقين بصبغته العلميّة الباهرة، وفي الوقت نفسه تكون النتائج التي يفضي إليها في مستوى الأفكار والآراء والمواقف منسجمة مع ما ينتظره المسلمون وتشتهيه أنفسهم. معادلة صعبة التّحقيق بلا ريب إذا نحن أخذنا في الاعتبار وجهة النظر الاستشراقيّة. فما الحلّ؟

الحلّ يقترحه محمّد حسين علي الصّغير عندما يقسّم حقل الدّراسات الإسلاميّة قسمين فيجعل للمستشرقين مجالا خاصّا بهم وللدّارسين المسلمين مجالهم المخصوص. فللمستشرقين أن يمضوا وفق منهجهم الخاصّ في العناية بالمسائل البيبليوغرافيّة والوقائع التاريخيّة، وبمسألة تدوين القرآن باعتبارها «مسألة علميّة دقيقة» ومسألة اختلاف القراءات باعتبارها أمرا «يستأهل العناية». ولكنّ هنالك مجالا خاصّا بالمسلمين لا يمكن أن يُنازعهم فيه المستشرقون هو المجال المتّصل بإعجاز القرآن وبقضايا البلاغة وشؤون العربيّة، لأنّ هذه القضايا «لا يُحسنها غير العربي الأصيل» ولأنّ «جرس الألفاظ لا تعيها إلاّ أذن بدويّة»[2].

هل يمكن أن يُعتبر هذا الاقتراح حلاّ حقيقيّا وواقعيّا للمعضلة المنهجيّة؟

نحن نشكّ في ذلك كثيرا لسببين على الأقل، السّبب الأوّل هو أنّ تقسيم مجالات البحث في حقل التّراث الإسلامي بمثل هذه الطريقة الآليّة هو أمر ظاهر الافتعال، وبالتّالي متعذّر التّحقيق على صعيد الواقع البحثيّ الفعليّ. والسّبب

(1) محمّد حسين علي الصّغير، المستشرقون والدّراسات القرآنيّة، المرجع المذكور، ص ص 92-93.

(2) م. ن، ص ص 85-86.

الثاني هو أنّه من العسير جدّا بل من المستحيل أن نفرض على الاستشراق مثل هذه الرّؤية التّقسيميّة التي تقيم حدودا صارمة بين ما هو مباح لهم الاشتغال عليه وما هو محرّم عليهم أو حكر على علماء المسلمين بدعوى الأهليّة والجدارة، لأنّ التّراث الإسلامي هو في نهاية المطاف تراث إنسانيّ كما أنّ تراث الغرب هو أيضا تراث إنسانيّ، ومن حقّ الجميع المساهمة في دراسة المخزون الفكري والثقافي الإنساني دون قيد أو شرط سوى قيد العلم والموضوعيّة والنّزاهة الفكريّة واحترام مقدّسات الآخر مهما كانت طبيعتها ومهما كان مصدرها.

هذا صنف أوّل من خطابات الدّارسين المسلمين في نقد الاستشراق عرضنا ملامحه الأساسيّة، وهو الخطاب الصّادر عن شريحة الباحثين المنتمين إلى الثقافة الدّينيّة التقليديّة والمشدودين بأسباب وطيدة إلى الفكر السّلفي. فما هي الآن أهمّ السّمات التي يتميّز بها هذا الخطاب؟

يمكن أن تستوقفنا في هذا الخطاب أربع سمات بارزة: السّمة الأولى هي أنّ الحديث عن الاستشراق والمستشرقين كثيرا ما يمتزج بالإسقاطات الذّاتيّة والفيض الوجداني فينقلب الحديث عن جهود المستشرقين العلميّة في حقل الإسلاميات إلى مناسبة لتمجيد الحضارة الإسلاميّة بإبراز خصائصها ومميّزاتها كالطّابع العالمي والإنساني، ووفرة عطاءاتها، وتنوّع هذه العطاءات، وتتلمذ الغرب على هذه الحضارة، وكأنّنا بلسان حال هؤلاء الدّارسين يردّد المقولة ذاتها التي أصبحت شعارا بارزا من شعارات السّلفيّة، وهي أنّ بضاعة الغرب الحديثة ما هي إلاّ بضاعتنا التي رُدّت إلينا. وفي هذه النقطة بالذّات يلتقي الفريقان المتشدّد والمعتدل نسبيّا على صعيد واحد مشترك هو اللّهجة التّمجيديّة والتبجيليّة للإسلام وتراثه.

السّمة الثانية هي أنّ ردود الفعل لدى هذه الشّريحة من المثقّفين هي إمّا مجرّد طفرات عاطفيّة عجلى وعابرة أو عمليّة مراقبة وترصّد لهفوات المستشرقين. وقد يتوقّف الأمر عند هذا الحدّ وقد يبلغ درجة قصوى من التّجريح والتشنيع وإشهار الفضيحة. وفي الحالتين معا يبدو وكأنّ مهمّة الردّ والتّعقّب لـ«كَيْدِ» المستشرقين تنحصر في تحقيق نوع من الرّضا النّفسي والطّمأنينة الدّينيّة وشرف الانخراط في الخطاب الدّفاعي والتّمجيدي للإسلام.

أمّا السّمة الثالثة فهي أنّه بحكم طغيان الاندفاعات الوجدانيّة في هذا الخطاب، كثيرا ما تأتي محاولات التّصحيح التي ترافق الرّدود بصورة عرضيّة سطحيّة وغير مدعّمة بالاستدلالات العلميّة المقنعة؛ وبالتالي فهي تعبّر عن حالة الارتباك النّاتجة عن حساسيّة الدّارسين المسلمين تجاه منهجيّة النقد التاريخي التي يعتمدها المستشرقون في دراسة القرآن والنصوص الدّينيّة عموما، وهي منهجيّة كثيرا ما تفضي إلى نتائج لا تنسجم بالضّرورة مع التاريخ المقدّس لنصّ الوحي بصورته النّقليّة التّقليديّة التي غلبت عليها رؤية التّوقيف.

السّمة الرّابعة هي ما نلاحظه لدى هذه الشريحة من الدّارسين من ازدواجيّة في الموقف من الاستشراق. وتتمثّل هذه الازدواجية في الانبهار بالمنهجيّة الاستشراقيّة وبالخصائص العلميّة التي تتميّز بها من جهة، ورفض النّتائج المحرجة والأطروحات المربكة التي قد يوصل إليها منهج الدّرس والبحث من جهة ثانية، وبطبيعة الحال يأتي المقدّس ليكون حائلا قويّا دون تقبّل تلك النّتائج. وفي الحالة العكسيّة عندما تأتي النّتائج بالشكل الذي يرضي الضّمير الدّيني فإنّ الدّارس المسلم لا يجد حرجا ولا تمنعه مكابرة عن الإشادة والتّنويه بفضائل المنهج العلمي الاستشراقي.

وتعتبر هذه الوضعيّة من أهمّ المآزق في خصومة الاستشراق باعتبار أنها في مقدّمة العوامل التي تعسّر الحوار والتّواصل العلميّ والفكري والحضاري عموما، فنحن أمام معادلة صعبة مطروحة على الطّرفين معا الاستشراقي والإسلامي، فبالنّسبة إلى الطّرف الأوّل يصعب عليه إرضاء المسلمين بالفصل بين منهجيّة البحث والنّتائج التي تفضي إليها تلك المنهجيّة فتكون النتائج مرضية للضّمائر المؤمنة ومكيّفة بحسب ما يشتهيه المسلمون. وأمّا بالنّسبة إلى المسلمين فإنّه يشقّ عليهم -مهما كان رضاهم عن المنهج- أن يرضوا بنتائج لا تنسجم مع أفق انتظارهم الدّيني.

إنّ كثيرا من طروحات الاستشراق في الحقول العلميّة المتّصلة بالقرآن والسّيرة النبويّة تبدو للدّارسين المسلمين من ذوي الثقافة التّقليديّة على درجة كبيرة من الخطورة لأنّها تهدّد في نظرهم «حصون الإسلام». وهي فعلا خطيرة، ولكن باعتبارات أخرى ومن زاوية نظر أخرى، وهي أنّها طروحات تقتحم

حواجز المتخيّل الدّيني وتسعى إلى فكّ الارتباط بين الدّنيوي والمقدّس، وهي بذلك تشوّش الفكر وتدخل عليه إرباكا كبيرا؛ وهو الأمر الذي ينزعج له هؤلاء الدّارسون شديد الانزعاج لأنّهم يرون فيه صورة سافرة من صور تدنيس المقدّس على النّحو الثابت والنّهائي الذي استقرّ في المخيال الدّيني الإسلامي.

ويبدو أنّ العقليّة السّلفيّة كما تمثّلها هذه الشّريحة من المثقّفين لم تستوعب بعد فكرة تاريخيّة الأشياء وفكرة أنّ العامل الدّيني وحده لا يمكن أن يكون بأيّ حال من الأحوال العامل الحاسم الذي تُفسّر في ضوئه وقائع التّاريخ، وإنّما هو أحد العوامل العديدة المكوّنة لتلك التاريخيّة.

خاتمة:

لقد أتيح لكثير من المستشرقين أن يُعايشوا جنبا إلى جنب الباحثين العرب والمسلمين في مناسبات علميّة مختلفة سواء في الجامعات العربيّة أو في المجامع العلميّة؛ فعلى سبيل المثال ضمّ المجمع العلميّ بدمشق في الثلث الأوّل من القرن العشرين عددا كبيرا من المستشرقين[1] إلى جانب الأعضاء العرب. وكان من المفترض أو المتوقّع أن يحصل من خلال هذا الاحتكاك وبفضل هذه الخلطة العلميّة تبادل في التأثير بين الفريقين وتقارب في وجهات النّظر إن لم يكن في مستوى الأفكار والمواقف ففي مستوى المنهج وأساليب البحث والمقاربة. ولكنّ الملاحظ هو أنّ هذا التّعايش لم ينزع من نفوس الباحثين المسلمين عقدة التّوجّس والحيطة تجاه الاستشراق. بل إنّ الموقف من أفكار المستشرقين وطروحاتهم سيظلّ قائما في صفوف الدّارسين المسلمين وفي مقدّمتهم الشريحة الحاملة للثقافة الدّينيّة التّقليديّة طالما أنّ تلك الأفكار والطّروحات لا تنسجم مع الثوابت الإيمانيّة. هذا الموقف المتوجّس وبما يقوم عليه من رؤية مزدوجة معتدلة نسبيّا في التعامل مع الظّاهرة الاستشراقية تجمع بين إساءة الظنّ والتماس

(1) تضمّ قائمة المجمع العلمي العربي بدمشق لسنة 1926 ثمانية وثلاثين اسما لأعلام المستشرقين من ضمن المائة عضو الذين يتألّف منهم المجمع، نذكر منهم على سبيل المثال: مارسيه (Marçais)، ماسينيون (Massignon)، جويدي (Guidi)، نالينو (Nallino)، مرجليوث (Margoliouth)، بروكلمان (Brockelmann)... ، أُنظر القائمة في: محسن جاسم الموسوي، **الاستشراق في الفكر العربي**، المؤسّسة العربيّة للدّراسات والنشر، ط. 1، بيروت، 1993، ص 141، الهامش رقم 8.

الأعذار، قد عبّر عنه محمد كرد علي، وقد كان في تلك الآونة رئيسا للمجمع الذي أشرنا إليه. فهو من جهة أولى ينبّه إلى الأهداف السّياسيّة والتّبشيريّة التي ينطوي عليها الاستشراق فيقول: « واعلم أنّ كثيرين منهم (يعني المستشرقين) يعملون لسياسة بلادهم أوّلا وأنّ منهم دعاة دين متعصّبين يتّخذون الاستشراق سلّما لخدمة دينهم على نحو ما كان أسلافهم في القرون الوسطى»[1]. ولكنّه من جهة ثانية يلتمس الأعذار للمستشرقين فيقول: «وأحبّ مع هذا ألاّ يفوتنا أنّه ليس من المعقول أن نكلّف من لم يتأدّبوا بأدبنا ولم تعمل فيهم أحاسيسنا ولا دانوا بديننا أن يعتقدوا ما نعتقد ويكتبوا فينا ما نحبّ، فلكلّ جنس تفكيره ولكلّ جيل مدنيّته، ولكلّ إنسان أهواؤه وأغراضه»[2].

ومهما كان هذا الوعي المرهف بالخصوصيات الفكريّة والثقافيّة والدّينيّة المؤثّرة بالضّرورة في المنهجيّة الاستشراقيّة، فإنّ الاعتراف بهذه الخصوصيات يتوقّف عند هذا الحدّ لا يتجاوزه، لأنّنا عندما نصل إلى مستوى النّتائج البحثيّة أي إلى الأفكار والأطروحات، فإنّ الموقف يتغيّر تماما فيتحوّل هذا التّفهّم وهذا التقبّل إلى غيرة شديدة على الإسلام وتراثه وتحفّز للدّفاع عنه ومواجهة خُصومه بشراسة شديدة. في مقابل هذه الشّريحة نجد نخبة من الباحثين من أصحاب الثقافة العصريّة تُبدي تفاعلا أكبر مع الاستشراق سواء في مستوى المنهج وأساليب البحث أو في مستوى الرّؤى والأطروحات ممّا له علاقة بأهمّ القضايا التي كانت مطروحة على السّاحة الفكريّة والثقافيّة خلال الثلث الأوّل من القرن العشرين وبعده مثل قضايا العروبة والإسلام والقوميّة والهويّة والتاريخ العربي الإسلامي وما شابه ذلك. وخير نموذج ممثّل لهذا النّوع من التّفاعل هو الأديب والباحث والمفكر طه حسين[3].

والحقيقة أنّ حالة التوجّس التي أشرنا إليها بل وحالة الصدّ التي عبّرت عنها خاصة الشريحة التقليدية في موقفها من الاستشراق هي حالة لا تنفصل عن

---

(1) محمد كرد علي، **أغراض المستشرقين**، **الرّسالة**، العدد 114، السنة 3، 1935، ص 77.

(2) م. ن، ص 14.

(3) أُنظر في خصوص تفاعل المثقّفين والمفكّرين العرب مع الاستشراق خلال المرحلة المشار إليها: محمّد جاسم الموسوي، **الاستشراق في الفكر العربي**، المرجع المذكور.

الموقف الفكري العامّ من حضارة الغرب في شقّها الثقافي والأخلاقي والقيمي، فبقدر ما كانت عقول النّخب الفكريّة والإصلاحيّة من رجال المدرسة السلفيّة في عصر النهضة الحديثة مستعدّة لتقبّل الوافد الغربي واستساغته في أشكاله الماديّة وكذلك المؤسّساتيّة، كانت على العكس من ذلك تبدي تحفّظا كبيرا وممانعة شديدة فيما يتعلّق بالأمور المعنويّة، وهو الأمر الذي لاحظه أحمد أمين في كتابه «زعماء الإصلاح في العصر الحديث» عندما قال إنّ «الحضارة المعنويّة من أفكار وعقائد... قد قوبلت بحذر، ولم تتفتّح لها الصّدور كما تفتّحت للحضارة الماديّة، لأنّها أحيانا تصدم العقيدة وأحيانا تخالف التقاليد والأفكار الموروثة»[1].

وليس هنالك شكّ أيضا في أنّ الظروف السّياسيّة المتوتّرة بما فيها الماضي الاستعماري الغربي قد امتدّ أثرها المباشر إلى مجال العلم والفكر والثقافة، فكان من الطّبيعي أن تتلوّن الأفكار والمواقف وردود الفعل بالطّابع السّياسي وأن ينعكس ذلك على السّجال الدّائر مع الاستشراق، فكانت النّتيجة أنّ الحوار بين الطّرفين المشرقي والاستشراقي لم يتيسّر له أن يكون حوارا علميّا صرفا وأن يدور في أجواء علميّة خالصة؛ فالاستشراق في مثل تلك الظّروف لم يسلم من السّير في ركاب السياسة الاستعماريّة، كما أنّه ومنذ الأفكار العنصريّة التي طرحها «رينان» في النّصف الثاني من القرن التاسع عشر قد هيمنت عليه الرؤية العرقيّة التنميطيّة للشعوب والثقافات وما ارتبط بها من إحساس بالمركزيّة الأوروبيّة. وكان من الطّبيعي جدّا أن تولّد مثل هذه الرؤى والمواقف ردود الفعل المنتظرة من قبل الباحثين والمفكّرين المسلمين. من هذه الأرضيّة تولّدت ازدواجيّة الموقف من الظّاهرة الاستشراقية بتفاوت في الحدّة بين الدّارسين العرب والمسلمين.

ولئن لم تخرج لهجة هذا الخطاب في عمومها عن نبرة الإدانة للاستشراق وتمجيد الذّات الدّينيّة والقوميّة بحيث ظلّت القطيعة قائمة بين الطّرفين، فإنّ ما يمكن أن نسميّه بصدمة الاستشراق (قياسا على صدمة الحداثة) قد فعلت فعلها على كلّ حال في نفوس هذه الشّريحة من المثقّفين في اتّجاه توليد بوادر وعي جديد بالذّات بدأت تتراءى من خلاله نسبيّة الأشياء وضرورة أن يكون هنالك اختلاف

---

(1) أحمد أمين، **زعماء الإصلاح في العصر الحديث**، لجنة التأليف والترجمة والنشر، مكتبة النّهضة المصريّة، 1965، ص 338.

في الرؤى والتّصوّرات ومناهج المقاربة وأنّ التّقوقع ضمن المركزيّة الدّينيّة في التعامل مع الآخر وفي تمثّل العالم والثّقافات والأفكار لم يعد يجدي نفعًا في تأصيل الكيان وإثبات الذّات. هذا الوعي سنجد ملامحه بادية بشكل أوضح في أصناف الخطابات الأخرى وإن كان الإحساس بخيبة الأمل في المستشرقين سيظل بمثابة القاسم المشترك بين تلك الخطابات جميعا. وهذا الموقف قد ظلّ ثابتا بالرّغم من أنّ خطاب الردّ على الاستشراق قد تطوّر من جهات أخرى.

الفصل الرّابع

أنور عبد الملك والنقد الإيديولوجي للاستشراق

مقدمة

يتنزّل خطاب المفكّر والأكاديمي المصري أنور عبد الملك (1924-2012) في الصّميم ممّا يمكن تسميته بخصومة الاستشراق، بل إنّ أنور عبد الملك كان أوّل قادح لشرارة هذه الخصومة في مطلع الستّينات من القرن العشرين، فكان البحث النقدي الذي خصّ به الاستشراق وحسب عبارة أحد الدّارسين «بمثابة الطّلقة الأولى في معركة نقد الاستشراق»، وبهذا الاعتبار تعدّ لحظة أنور عبد الملك من أهمّ اللّحظات في تاريخ السّجال الحديث الدّائر بين الفكرين العربي والاستشراقي. كما أنّ أهميّة هذه اللحظة تكمن في جانب آخر يتعلّق بطبيعة هذا السّجال وبالنقلة النوعيّة التي شهدها إذ هو قد انتقل على يدي أنور عبد الملك من الأرضيّة الانفعاليّة المتوتّرة التي مثّلها الخطاب الإسلامي في الردّ على الاستشراق[1]، وهو خطاب لم يلتفت إليه المستشرقون ولم يأبهوا بالردّ عليه، إلى أرضيّة أخرى اتخذ فيها نقد الاستشراق من الناحية المنهجيّة بالخصوص وبصرف النظر عن طبيعة المواقف وجهة تحليليّة وتفكيكيّة علميّة تسعى بقدر الإمكان حسب ادّعاءات أصحابها على الأقلّ إلى تحقيق الموضوعيّة. وقد توفّرت لأصحاب هذا الاتّجاه الإمكانيات الفكريّة والثقافيّة واللّغويّة خاصّة للنّفاذ إلى الفكر الاستشراقي بشكل مباشر من خلال مقاربة الخطابات التي أنتجها هذا الفكر حول الشرق تاريخا ودينا وثقافة، ومحاولة تجاوز العوائق الدّينيّة والعراقيل الوجدانيّة والثقافيّة التي غلبت على خطابات أصحاب الثقافة التّقليديّة في التعاطي مع الظّاهرة الاستشراقيّة. ويمكن أن نقول إنّ محاولة أنور

(1) راجع الفصل الثالث من هذا الكتاب.

عبد الملك تندرج ضمن لحظة مكثّفة ومتفرّدة في تاريخ نقد الاستشراق اجتمع فيها إلى جانب المفكّر المصري كلّ من إدوارد سعيد ومحمد أركون وهشام جعيّط وآخرون. وهي لحظة ينعتها محسن جاسم الموسوي بـ«مرحلة النّضج الفكري المتكافئ»[1]، ويصفها بأنّها تسعى «نحو منهجيّة ورؤية واعية لذاتها أوّلا ولشروط التنقيب في الماضي والحاضر العربي الإسلامي ثانيا بعيدا عن الانبهار بمعارف الآخر أو رُهاب الأجانب أو مخاصمتهم لمجرّد الاختلاف المتوقّع في الرأي أو الموقف»[2].

ورد ردّ أنور عبد الملك على الاستشراق في بحث له مطوّل بعنوان «الاستشراق في أزمة» كتبه باللغة الفرنسيّة تحت عنوان (L'Orientalisme en crise) ونشره بمجلّة «ديوجين»[3] (Diogène) سنة 1963. وسرعان ما أصبحت هذه المجلة منبرا لسجال طويل حول الظاهرة الاستشراقيّة شاركت فيه ثلّة من المستشرقين انبرت للردّ على مقال أنور عبد الملك. وقد أثار المقال لديهم نوعا من الحساسيّة والامتعاض وردود فعل ساخطة بسبب ما رأوا فيه مساسا من «نبل الرّسالة». ثمّ انتقل السّجال إلى فضاءات أخرى خارج إطار المجلّة.

ينطلق أنور عبد الملك في تحليل الخطاب الاستشراقي من تبرير يحمل في ظاهره ملامح المشروع النقدي العلمي، بل والمشروع الحضاري الذي يسعى إلى كسر ما يسمّيه بـ«الستار الحديدي من الأحاجي المغلوطة»، ويقصد بذلك الشروع في إزالة سوء التّفاهم الذي استتبّ وتراكم على مرّ الزّمن بين المستشرقين والمشارقة. وهذا المسعى يقتضي في تقديره إعادة النظر بواسطة النقد والتقويم في التصوّر العام الذي حمله المستشرقون عن الشرق، وكذلك في المناهج والأدوات العلميّة التي استخدموها في التعرّف عليه. ويرى أنور عبد الملك – وهو يكتب في مطلع الستينات من القرن العشرين – أنّ هذا الوعي

(1) محسن جاسم الموسوي، **الاستشراق في الفكر العربي**، المؤسّسة العربيّة للدّراسات والنشر، ط. 1، بيروت، 1993، ص 52.

(2) م. ن، ص 51.

(3) *L'orientalisme en crise*, *Diogène* 44, 4e trimestre, 1963, PP 109-142 ;
وقد قام بتعريب هذا البحث حسن قبيسي ونشر بمجلّة الفكر العربي، عدد 31، كانون الثاني (يناير) – آذار (مارس)، السنة الخامسة، 1983، ص ص 70-105.

المعرفي ذا الأبعاد الوجوديّة والحضاريّة قد تأخّر في التشكّل وكان من المفروض أن يتولّد منذ جيلين على الأقلّ لأنّ حركات التّحرّر القومي التي انخرطت فيها شعوب إفريقيا وآسيا وأمريكا اللاّتينيّة، والانتصارات التي حقّقتها ضدّ الاستعمار قد أثّرت في موازين القوى القديمة لا على الصعيد العسكري فقط ولكن أيضا على الصّعد الوجوديّة والثقافيّة والحضاريّة. وكان من الطبيعي أن يمتدّ أثر ذلك إلى حقل المعرفة، أي إلى حقل الاستشراق. فالذّوات التي كانت بالأمس مادّة للدرس وموضوعا للبحث أصبحت اليوم «ذواتا أسيادا» اكتسبت من المقوّمات والأسباب والمؤهّلات ما يمكّنها من أن تكون بدورها ذواتا دارسة. وانطلاقا من هذا التشخيص يقرّر أنور عبد الملك أنّ الاستشراق أصبح بحق في أزمة. وهي أزمة بدأت ملامحها في البروز حسب رأيه منذ سنة 1945. والسبّب في ذلك عنده يتلخّص في «استعصاء الحقل» أي الشرق موضوع الدّرس و«استعصاء البشر» أي المشارقة بحكم النقلة النوعيّة التي تحقّقت في مستوى الوعي بالذات والوجود والتوق إلى التحرّر.

منذ البداية كما هو ملاحظ تتكشّف طبيعة الخطاب الذي أسّس له أنور عبد الملك في مطلع الستينات من القرن الماضي للردّ على الاستشراق ونقده. فهو خطاب يمتزج فيه بشكل ملحوظ النقد العلمي والمعرفي بالموقف الإيديولوجي الذي يربط بين المشروع الاستشراقي والمشروع الاستعماري الغربي. وستغدو هذه العلاقة بمثابة القاعدة المسلّمة والقاسم المشترك في تعاطي الباحثين العرب والمسلمين مع الاستشراق بتفاوت في القدر والدّرجة واختلاف في منهجيات المقاربة وزوايا النظر.

غير أنّ هذه الرؤية التي تبدّت ملامحها الإيديولوجيّة منذ البدء لم تمنع أنور عبد الملك - من منطلق التزام الموضوعيّة العلميّة ولو مؤقّتا وهو الباحث الأكاديمي- من الاعتراف بمزايا الاستشراق ومنجزاته العلميّة بالرّغم من أنّه يحتفظ بالإحداثيات نفسها في رصد الظاهرة الاستشراقيّة وفي مقدّمتها الحدث الاستعماري، فيرى أنّ الازدهار الحقيقي الذي شهده الاستشراق في العالم العربي والشرق الأقصى يعود إلى عهد التمركز الاستعماري، وذلك في أواسط القرن التاسع عشر وثلثه الأخير. خلال هذه الحقبة أنشئت الجمعيات الاستشراقيّة مثل

الجمعيّة الملكيّة الآسيويّة في لندن سنة 1834، والجمعيّة الآسيويّة في باريس سنة 1822، والجمعيّة الأمريكيّة الشرقيّة سنة 1942. وفي مرحلة لاحقة انعقدت المؤتمرات الاستشراقيّة فكان أوّلها سنة 1873 بباريس. وقد بلغ عدد المؤتمرات التي عقدها المستشرقون إلى حدود الحرب الكونيّة الأولى ستّة عشر مؤتمرا، كان آخرها في مدينة ڤـينّا سنة 1912. خلال هذه المرحلة من تاريخ الاستشراق وبعدها أيضا بُذلت جهود كبرى وأُنجزت مساهمات علميّة خصبة في مجالات علميّة مختلفة مثل دراسة الحضارة القديمة وتجميع المخطوطات العربيّة في المكتبات الأوروبيّة وإنشاء لوائح عنها، ومعالجتها تحقيقا ونشرا، وإلقاء دروس منهجيّة على الباحثين والعلماء الشرقيّين. ولئن كانت بعض الدّراسات الاستشراقيّة تتّسم بالنقص والقصور بسبب العائق اللّغويّ خاصة، فإنّها تتّسم في مقابل ذلك بقدر كبير من التماسك والدقّة من الناحية المنهجيّة.

يتمركز خطاب أنور عبد الملك حول التساؤلات المحوريّة التالية : من هو المستشرق؟ أيّ نوع من العلماء هو ؟ ما هي دوافعه ؟ بماذا يهتمّ ؟ ما هي أهدافه؟ وانطلاقا من هذه التّساؤلات تتشكّل بنية هذا الخطاب، وهي بنية تقوم على ثنائيّة «الرؤية» و«المنهج»، والمقصود بالرؤية التصوّرات والتمثّلات التي حملها المستشرقون عن الشرق أدناه وأوسطه وأقصاه بأبعاده البشريّة والحضاريّة. أمّا المقصود بالمنهج فهو الأسلوب والأدوات المعرفيّة التي يستخدمها الاستشراق في دراسته الثقافات الشرقيّة. وفي إطار هذه الثنائيّة يراوح أنور عبد الملك بين البعدين التاريخي فيفرّق بين استشراق تقليديّ وآخر ينعته بالجديد، والجغرافي فيفرّق بين استشراق أوروبيّ غربيّ وآخر يرتبط بالبلدان الاشتراكيّة وإلى جانبه ما يسمّيه بـ«القطاع الاشتراكي» القائم في حقل الاستشراق الأوروبي الغربي ذاته.

ولعلّه لا يخفى أنّ هذا التقسيم الجغرافي بين أوروبّا الغربيّة وأوروبّا الشرقيّة يكشف مرّة أخرى التوجّه الايديولوجي الذي يتلبّس به خطاب أنور عبد الملك في نقد الاستشراق. وسيتأكّد ذلك بصورة أوضح من خلال درجة التماهي التي سيظهرها المفكّر المصري في موقفه من الاستشراق الاشتراكي على نحو ما سنرى لاحقا.

وسنتناول بالتحليل خطاب أنور عبد الملك انطلاقا من ثنائية التاريخ والجغرافيا باعتبار ما تكتسيه من دلالة خاصّة، وبالاعتماد على ثنائيّة الرّؤية والمنهج باعتبار حضورها القارّ والمساوق للثنائيّة الأولى.

أوّلا : الاستشراق التقليدي في مستوى الرؤية والمنهج

I. في مستوى الرؤية:

المقصود بالرؤية في خطاب أنور عبد الملك كما أسلفنا مجمل التصوّرات والتمثّلات التي حملها الفكر الاستشراقي وحملتها الذهنيّة الاستشراقيّة عن الشرق. وهي تمثّلات تنطوي على مقوّمات جوهريّة وتستند إلى خلفيات لها ارتباط وثيق بالعقليّة وبالثقافة، كما ترتبط بدوافع وأهداف تحرّكها وتفعل فعلها في تشكيلها وتجسيدها.

ومن أبرز المقوّمات التي ترتكز عليها الرؤية الاستشراقيّة التقليديّة في التعاطي مع الشرق هي أنّها رؤية تنطلق ممّا يسمّيه أنور عبد الملك بـ«الرومانسيّة المحوريّة الأوروبيّة». ولئن كانت هذه الرومانسيّة منبعا لروح التقصّي العلمي وقادحا للفضول المعرفي في اتّجاه الفضاءات الشرقيّة ومولّدة لجهود وإنتاجات علميّة لا يستهان بقيمتها ساهمت حسب اعتراف أنور عبد الملك في تحريك الوعي القومي في بلدان الشرق وفي تنشيط حركة النهضة العلميّة واليقظة بشكل عام، فإنّ هذه الرؤيّة لم تخل على الصُّعد الفكريّة والمنهجيّة الإجرائيّة من مظاهر القصور والتقصير، وإن كان أنور عبد الملك وفيما يتعلّق بالاستشراق التقليدي يميّز بين فريق أوّل من «العلماء المستشرقين الأقحاح» تحقّقت على يديه منجزات علميّة ذات أهميّة لا تنكر وإن غلبت عليها في كثير من الأحيان مسلّمات وعادات منهجيّة ومفاهيم تاريخيّة وفلسفيّة قلّلت من قيمتها؛ وفريق ثان تجسّدت فيه تلك النقائص بشكل ملحوظ وسافر. وهذا الفريق هو حسب توصيف أنور عبد الملك «خليط من الجامعيّين ورجال الأعمال والعسكريّين والموظّفين الاستعماريّين والمبشّرين والصحفيّين والمغامرين الذين كان هدفهم يقتصر على التعرّف إلى الحقل المزمع احتلاله والولوج إلى أفئدة الشعوب من أجل تأمين انصياعها للقوى الأوروبيّة

على نحو أفضل»[1]. ويستدلّ أنور عبد الملك على هذا الطابع الاستعماري الذي يكتسيه الاستشراق في نظره بما يسمّيه التقارير المتبادلة بين المبشّرين والأوساط التجاريّة من جهة والمستشرقين من جهة ثانية. وهي تبادلات يشهد عليها حسب رأيه المؤتمر الإقليمي الثالث للمستشرقين الذي انعقد في مدينة «ليون» الفرنسيّة سنة 1878.

وبالرغم ممّا يوجد بين الفريقين في صلب الاستشراق التقليدي من فوارق فإنّ المستشرقين سواء من هذا الفريق أو ذاك يشتركون حسب رأيه في الشعور العام وفي المناهج والأدوات المستعملة، وتجمع بينهم خاصّة وخدة المصلحة في علاقة بهذا العالم الذي سيُسمّي في تاريخ لاحق بالعالم الثالث. ويعتبر أنور عبد الملك أنّ مجمل الخصائص التي تميّز بها الاستشراق التّقليدي قد بقيت لصيقة به حتّى نهاية الحرب الكونيّة الثانية، وظلّ يحمل تلك الخصّائص نفسها في الفترات اللاحقة أيضا.

يرسم الاستشراق التقليدي الذات الشرقيّة أي «الذات المدروسة» وفق رؤية جوهرانيّة قوامها الثبات والنمطيّة الإثنيّة. وهي رؤية تتعامل مع الذات الشرقيّة - والكيان الشرقي بشكل عام - باعتبارها ذاتا سلبيّة معدومة النشاط، فاقدة الاستقلال ومفتقرة للسيادة. ومن هذا المنطلق يتحدّث الاستشراق عن الكائن الشرقي بتعابير ميتافيزيقية. فهو في الوقت نفسه «كائن تاريخيّ» لأنّه يعود إلى التاريخ السحيق، وكائن «لا تاريخيّ» لأنّ هذا الكائن موضوع الدّراسة «هو كائن مجمّد في خصوصيّته الثابتة التي لا تخضع للتطوّر والتحوّل». أمّا الذات الدّارسة وهي الذات الأوروبيّة فهي ذات «مفارقة متعالية». ونتيجة لهذا التصوّر يتمّ تصنيف الذوات فيكون لنا «إنسان عربيّ» وآخر صينيّ وثالث إفريقيّ. ويبقى «الإنسان السويّ» هو الإنسان الأوروبّي التاريخيّ الذي ترتدّ أصوله إلى العصور اليونانيّة القديمة. وعلى هذا الأساس تتراءى العلاقة الوثيقة حسب أنور عبد الملك بين ما يسمّيه بـ«سلطويّة الأقليات المالكة» التي فضحها ماركس وأنجلز وما يسمّيه بـ«المحوريّة البشريّة» التي قوّضها فرويد، من جهة، وبين المركزيّة

---

(1) أنور عبد الملك، **الاستشراق في أزمة**، المصدر المذكور، (النسخة المعرّبة)، ص 73.

الأوروبيّة في حقل العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة ممّا له اتّصال مباشر بالشعوب غير الأوروبيّة[1]، من جهة أخرى.

II. في مستوى المنهج:

يعتبر أنور عبد الملك أنّ المنهج الاستشراقي وأسلوب التعاطي مع الشرق يخضعان بدورهما للتصوّر وللشعور العامّين. ويلفت الانتباه في هذا الصّدد إلى نقطة سيتردّد صداها فيما بعد عند أغلب نقّاد الاستشراق من الباحثين العرب والمسلمين، وهي الإجماع على أنّ في مقدّمة عيوب الاستشراق الجوهريّة قصر الاهتمام على ماضي الشرق والمشارقة وإغفال حاضرهم بشكل مطلق تقريبا. ويربط أنور عبد الملك هذا التوجّه بالتصوّر العامّ الذي يحمله الاستشراق عن الذات الشرقيّة، وهو التصوّر الجوهراني نفسه الذي يعتبر أنّ أزهى فترات الشرق توجد في الماضي. ويسلّم من هذا المنطلق بأنّ انحطاط الشرق وحضارة الشرق من الحتميات التي لا مفرّ منها، ذلك أنّ تأخّر الذهنيّة الشرقيّة هو تأخّر بنيويّ جوهريّ لا يفسّر داخل التاريخ ولا بالشروط والظروف التاريخيّة. وعلى أساس من هذا التصوّر درس الاستشراق الماضي الشرقي وخاصّة في قطاعي اللّغة والدّين معزولا عن التطوّر الاجتماعي. فهو إلى الثبات أقرب منه إلى التحوّل. وفي هذا السياق أيضا يتمّ عدم الاعتراف بالأعمال العلميّة التي ينجزها العلماء والباحثون المشارقة.

ويتوقّف أنور عبد الملك عند قضيّة أساسيّة وثيقة الاتّصال بمسالة المنهج وهي قضيّة المصادر المعتمدة من قبل المستشرقين في التعاطي مع التراث الشرقي. وهذه المصادر هي عنده صنفان من حيث طبيعتها، الصنف الأوّل الرئيسي هو المخطوطات المهجّرة خارج العالم العربي وهي تُعدّ بعشرات الآلاف، وإلى جانبها أيضا وثائق التاريخ الحديث المحفوظة في أرشيفات الدّول الاستعماريّة السابقة. والمشكل الأساسي بالنسبة إلى أنور عبد الملك لا يتعلّق بالمستشرقين بقدر ما يتعلّق بالباحثين المشارقة أنفسهم، ذلك أنّ هذه المصادر تظلّ بمنأى عنهم ممّا يضطرّهم إلى اللّجوء إلى مصادر غير مباشرة تتّصل بتاريخهم القومي

(1) انظر: أنور عبد الملك، **الاستشراق في أزمة**، المصدر المذكور، ص 74.

وبثقافتهم القوميّة. «وهكذا تتطاول المعرفة التقريبيّة بالماضي وتمتدّ حتّى تصبح استقصاء أو بحثا عن الذات تعتوره الثغرات المحفوفة بالمخاطر»[1].

ثانيا : الاستشراق الجديد في مستوى الرؤية والمنهج

في هذا المستوى من مستويات نقد الاستشراق يحافظ أنور عبد الملك على الثنائيّة نفسها وهي ثنائيّة التصوّر والمنهج. إلاّ أنّ هذه الثنائيّة تكتسي هنا دلالات خاصّة في اقترانها بالتقسيم الجغرافي الذي يعقده فيفصل فيه بين استشراق أوروبّي غربي من جهة وآخر يوجد في البلدان الاشتراكيّة من جهة ثانية. وهو تقسيم يخرج به أنور عبد الملك عن التقسيم المألوف الذي درج عليه مؤرّخو الاستشراق والمتمثّل في تصنيف الاستشراق إلى مدارس (ألمانيّة – فرنسيّة - إنجلوسكسونيّة). ومن خلال هذا الإجراء التصنيفي الجغرافي ستزداد انكشافا الخلفيّة الإيديولوجيّة التي حملها هذا المفكّر، ومن ثمّ الطابع الإيديولوجي الذي يتلبّس به خطابه في نقد الاستشراق. وسيكون هذا الملمح الإيديولوجي سببا من أسباب ردود الفعل التي صدرت عن الكثير من المستشرقين تجاه أنور عبد الملك بالذات، وذلك في معرض السّجال العام الدّائر حول الظّاهرة الاستشراقيّة.

I. الاستشراق الأوروبي الغربي

ينطلق أنور عبد الملك في وصف الاستشراق الجديد بأوروبّا الغربيّة من الإشارة إلى التحوّل النّوعي الذي حدث في هذا القطاع مقارنة بالاستشراق التقليدي وفي الفضاء الجغرافي نفسه. وهو تحوّل سيكون له أثر مباشر خاصّة في مستوى الرّؤية والتصوّر الاستشراقيّين. وهنا أيضا نلمس من جديد اللّبوس الإيديولوجي الذي يتلفّع به خطاب أنور عبد الملك في قراءة الاستشراق، إذ نجده يسارع إلى إبراز العوامل والظروف الجديدة التي أدّت إلى هذا التحوّل فيركّز بصورة اساسيّة على العوامل المحليّة والقوميّة وفي مقدّمتها ما يسمّيه بـ«حركات التحرّر في البلدان المستعمرة سابقا». وهو حدث يعبّر في نظره عن نهضة حقيقيّة انخرطت فيها شعوب أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاّتينيّة، وتسارع نسقها بفضل تلك

---

(1) أنور عبد الملك، **الاستشراق في أزمة**، المصدر المذكور، ص 76.

الحركات. وقد تضافر مع هذا الحدث ظهور كتلة من الدّول الاشتراكيّة تحقّق بفضلها التمايز الإيديولوجي بين الأوروبيّين.

إنّ الظروف والعوامل المذكورة قد ساهمت حسب أنور عبد الملك في تشكّل وعي جديد لا فقط لدى العلماء المختصّين (المستشرقين)، ولكن أيضا لدى عامّة النّاس في الفضاءين الأوروبّي والشرقي معا. ومن أبرز النتائج التي أفضى إليها هذا الوعي الجديد بداية ظهور الفجوة بين العلم الاستشراقي وموضوع دراسته أي الشرق والذات الشرقيّة. وهذه الفجوة قد تجلّت أيضا في مستوى المنهج. ويتمثّل ذلك في تخلّف أدوات البحث الاستشراقيّة عمّا أنتجه حقل العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة من مفاهيم وأدوات بحث جديدة.

وبعيدا عن التلوين الإيديولوجي الذي يكتسيه خطاب أنور عبد الملك فينتج في أغلب الأحيان تداخلا بين قضيّة الرؤية وقضيّة المنهج، فإنّ مسألة المنهج ستكون بمثابة اللّبنة الأولى في خطاب نقد الاستشراق في الفكر العربي المعاصر. وستأخذ هذه المسألة وجهة في المعالجة تتخلّص فيها بنسبة كبيرة من ثقل الإيديولوجيا[1].

يعتمد أنور عبد الملك في مقاربة الاستشراق الجديد بأوروبّا الغربيّة ورصد التحوّلات التي طرأت في مستوى الرّؤية والمنهج مرجعين نموذجيّين يتمثّل الأوّل في درس افتتاحي ألقاه المستشرق الفرنسي «جاك بيرك» (Jaques Berque)[2]

---

(1) كان أنور عبد الملك بحكم السّبق التاريخي في خصومة الاستشراق قادحا لقضايا عديدة ومتنوّعة سيتوسّع فيها نقاد الاستشراق اللاّحقون مثل إدوارد سعيد ومحمد أركون. وسيتركّز خطاب أركون في نقد الاستشراق بشكل أساسي على قضيّة المنهج وفق معالجة علميّة وإيستميّة مركّزة بعيدا عن الهوس الإديولوجي.

(2) "جاك بيرك" (Jaques Berque)، مستشرق فرنسي (1910-1995)، تخرّج في باريس ثمّ نزل بالمغرب لدراسة علم الاجتماع. عُيّن مديرا لقسم البحوث الفنيّة والتجريبيّة في سرس الليان بمصر (1953-1954)، ثمّ مشرفا على مركز الدّراسات العربيّة في بكفيا بلبنان (1955)، ثمّ أستاذا في كرسيّ التاريخ الاجتماعي للإسلام المعاصر في معهد فرنسا، فمدير معهد الدّراسات العليا.

من مؤلّفاته : **دراسات في التاريخ الريفي المغربي** (طنجة 1938) - **محاولة في الطريقة الحقوقيّة المغربيّة** (الرباط 1944) - **التشكّلات الاجتماعيّة في الأطلس الأعلى** (باريس 1955) - **الإسلام من الأمس إلى الغد** (باريس 1961) ؛ انظر لمزيد الاطّلاع : نجيب العقيقي، **المستشرقون**، دار المعارف ط. 4، القاهرة، د. ت، الجزء الأوّل، ص ص 336-338.

بـ«الكوليج دي فرانس» (Collège de France)[1] سنة 1956. ويتمثّل الثاني في التقرير الذي وضعه المستشرق الانجليزي «هايتر» (Hayter)[2] سنة 1961، فما الجديد الذي طرأ في مستوى الرّؤية والمنهج حسب أنور عبد الملك؟

1. في مستوى الرؤية والتصوّر العام:

هي رؤية مزدوجة بل رؤية لا تخلو من تناقض وتردّد في الموقف عبّر عنه المستشرق الفرنسي «جاك بيرك» خلال الدّرس الافتتاحي الذي سبقت الإشارة إليه، فهو من جهة أولى يدعو المستشرقين إلى مراجعة التصوّر التّقليدي من خلال مزيد التعمّق في الواقع الشرقي والولوج الحميميّ إلى الحقائق المخفيّة من الذّات العربيّة فيقول: «ينبغي أن نجعل أنفسنا متيقّظين وحسّاسين أكثر فأكثر تجاه القفا العربي للأمور». ولكنّه من جهة أخرى وفي مقابل ذلك يقرّر أنّ الشعوب العربيّة الإسلاميّة لا تزال عاجزة عن دراسة ذاتها بذاتها واتّخاذ الأدوات المعرفيّة اللاّزمة لذلك والقادرة على تأسيس الفعل والتقدّم. وهو بهذا الموقف الملتبس لا يبرح التصوّر الجوهراني التقليديّ نفسه تجاه الآخر الشرقي. وهو تصوّر يحكم عليه بأبديّة التخلّف. غير أنّ هذا الموقف سيشهد بعض الخفوت في حدّته عندما يصرّح «بيرك» في كتابه الموسوم بـ«العرب من الأمس إلى اليوم» (1960) بأنّ «النفس العربيّة تحتفظ اليوم أو أنّها تبعث من جديد مرجعا ذاتيّا لها، استقلاليّة في

(1) كان هذا الدّرس بعنوان "**آفاق الاستشراق المعاصر**" (*Perspectives de l'Orientalisme contemporain*).

وقد افتتح به دروسه في كرسيّ التاريخ الاجتماعي للإسلام المعاصر. انظر نصّ الدّرس في: *I.B.L.A*, 20e année, N° 79, 3e trimestre, 1957, PP 217-238.

(2) السّير وليام هايتر (Sir William Hayter)، ترأس اللّجنة التي كوّنتها الحكومة البريطانيّة عام 1961 لدراسة وضع الاستشراق في بريطانيا، وقد قامت اللّجنة باستجواب عدد كبير من المختصّين في هذا المجال، كما زارت أقسام الدّراسات العربيّة والإسلاميّة في الجامعات البريطانيّة وفي عشر جامعات أمريكيّة وجامعتين كنديّتين. وكان الهدف من زيارة الولايات المتحدة الأمريكيّة الاطّلاع على التطوّرات التي أحدثها الأمريكان في هذا المجال. وكان تمويل اللّجنة من قبل مؤسّستي روكفللر وفورد.

(Report of the Sub-Commitee on Oriental, Slavonic, East European and African studies, London, 1961)

الإحساس والتّعبير، لم يكن يفترض بأيّ سستام (كذا) خارجي مهما بلغت قدرته على الإغناء أن ينازعها إيّاه»[1].

ويتدخّل أنور عبد الملك للتعليق على موقف المستشرق «بيرك» وأيضا على ما ورد من آراء في كتابه الآخر «المغرب بين الحربين» (1962)، فيرى أنّ «جاك بيرك» يؤسّس من خلال هذا الكتاب وكذلك من خلال كتابه السّابق «جدولا لنمطيّة جديدة». ولكنّ هذه النمطيّة بالرّغم من محافظتها في العمق على طابعها الجوهراني فإنّها على كلّ حال «تمتاز بأنّها تأخذ العامل الاقتصادي بعين الاعتبار»[2]. ولا شكّ أنّ إقحام أنور عبد الملك للعامل الاقتصادي في تفسير النمطيّة الجديدة التي عبّر عنها المستشرق «بيرك» في كتابيه المذكورين تحمل دلالتين على الأقلّ، الدّلالة الأولى تتعلّق مرّة أخرى بالتوجّه الإيديولوجي والماركسي بالتحديد الذي يصطبغ به خطاب المفكّر المصري. أمّا الدّلالة الثانية فهي أنّ استدعاء العامل الاقتصادي إنّما يستهدف مباشرة تقويض الرؤية الجوهرانيّة التي يحملها الاستشراق عن الذات الشرقيّة باعتبارها ذاتا لاتاريخيّة. وهو ما يفضي في المحصّلة النهائيّة إلى اعتبار ظاهرة التخلّف التي يعاني منها العرب والمشارقة عموما ظاهرة مؤبّدة ثابتة وغير قابلة للتبدّل. وكأنّ الذات الشرقيّة جوهر ثابت لا أثر لفعل الزمن والتاريخ فيه. وتجدر الإشارة إلى أنّ هذا المأخذ نفسه سيتلقّفه الباحث والمفكّر الفلسطيني إدوارد سعيد في لحظة تالية من لحظات نقد الاستشراق. وسيكون ذلك بمثابة الموضوعة (thème) القارّة والحاضرة بكثافة في جميع كتاباته المكرّسة لتحليل الظاهرة الاستشراقيّة.

وعندما ينتقل أنور عبد الملك إلى الاستشراق الحديث في فضاء أوروبيّ غربيّ آخر هو انجلترا يتوقّف بمزيد من الانتباه عند مظاهر التحوّل التي حدثت في مستوى الرؤية والتصوّر بحسب ما تشي به آراء المستشرقين الانجليز ومواقفهم فيشير في هذا الخصوص إلى لجنتين شكّلتهما الحكومة البريطانيّة لمراجعة الاستشراق الانجليزي وتجديده، إحداهما هي لجنة «سكاربورو»

---

(1) **الاستشراق في أزمة**، المصدر المذكور، ص 79.

(2) نفسه، والصّفحة نفسها.

(Scarbourgh)[1] التي تشكّلت بالتشاور مع المستشرق «آرثر آربري» (Arthur Arbery)[2]، والثانية هي «لجنة هايتر» (Sir William Hayter)[3]. وقد أوصت اللّجنتان من خلال تقريريهما بضرورة تطوير الاستشراق الانجليزي حتّى يتلاءم مع «وضع بريطانيا كقوّة عظمى» و«مع مسؤولياتها الامبراطوريّة» والتأسّي بالاستشراق الأمريكي الذي كان يأتي في المرتبة الأخيرة عندما تشكّلت لجنة «سكاربورو». كما أوصت اللّجنتان بضرورة أن ينجز المستشرقون دراسات حديثة «لمساعدة العلميّين بشكل خاص، من أطبّاء ومهندسين واقتصاديّين ممّن يرغبون في تكريس جهودهم للشرق». وقد رسمت لجنة «هايتر» خطّة جديدة وأهدافا تتمثّل في توسيع أعمال المستشرقين وتجديدها «تأمينا لمصالح الدّولة»، وذلك من خلال توفير احتياطيّ من الباحثين أكثر وأشدّ توازنا، وتشجيع الاهتمام باللّغات الشرقيّة وتشكيل لجنة تهتمّ بالنشر.

ولعلّ أهمّ توصية في هذه الخطّة يجد فيها أنور عبد الملك وغيره من نقّاد الاستشراق ضالّتهم هي تدعيم العناية بالدّراسات الحديثة وباللّغات الحديثة إلى جانب الدّراسات الكلاسيكيّة. غير أنّ النقطة التي تثير امتعاض أنور عبد الملك وتمثّل بدورها إحدى القضايا الحسّاسة التي تدور حولها خصومة الاستشراق هي التّغييب الذي يكاد يكون كاملا للعلماء والباحثين المشارقة من دائرة اهتمام

(1) في أعقاب الحرب العالميّة الثانية وبالتحديد سنة 1947 أحسّت الحكومة البريطانيّة بتراجع نفوذها ففكّرت في ضرورة الاهتمام بالدّراسات العربيّة الإسلاميّة فكلّفت لجنة حكوميّة برئاسة "سكاربورو" (Scarbourgh) لدراسة أوضاع تلك الدّراسات وتقديم تقرير يعرض مقترحات حول سبل تطويرها.
(Report of the interdepartmental Commission of Inquiry of Oriental, Slavonic, European and African studies, London, 1947).

(2) مستشرق انجليزي ولد سنة 1905 وتوفّي سنة 1969. تعلّم في مدرسة اللّغات الشرقيّة في "بورتسماوث" وكليّة "بمبروك" في "كمبريدج". كان رئيسا لقسم الدّراسات القديمة بالجامعة المصريّة بين سنتي 1932 و1934. وهو يتقن اللّغة العربيّة. له إنتاج غزير في حقل التأليف والتحقيق والترجمة.

انظر مزيدا من التفاصيل عن سيرته ونشاطه العلمي في: نجيب العقيقي، **المستشرقون**، دار المعارف، القاهرة، د. ت.، ج 2، ص ص 136-138؛ وانظر أيضا في هذا الخصوص : عبد الرّحمان بدوي، **موسوعة المستشرقين**، دار العلم للملايين، ط. 1، بيروت، 1984، ص5 وما بعدها.

(3) راجع : الهامش رقم 3، ص 8.

المستشرقين. ويستدلّ عبد الملك على ذلك بالمستشرق البريطاني «السّير هاملتن أ. جيب»[1] (Sir Hamilton Alexander Gibb) (1895-1971)، فهو عندما كتب كتابه «شرح التاريخ الإسلامي»[2] مستعرضا فيه تاريخ الإسلام منذ انبثاقه حتّى العصر الحديث اعتمد تسعة عشر مؤلّفا ليس منهم سوى باحث شرقي واحد هو أ. ع. عفيفي. والدّليل الثاني أيضا على إقصاء الباحثين المشارقة هو أنّ مجمع السّوسيولوجيا الإسلاميّة الذي انعقد في «بروكسل» أيّام 11 و14 سبتمبر 1961 قد ضمّ عشرين مشاركا لم يكن من ضمنهم عالم شرقيّ واحد. وهو الأمر الذي أثار استياء المستشرق الفرنسي «ج. بيرك» فعبّر عن هذا الاستياء بقوله «إنّ في اجتماعنا هنا للكلام على المجتمعات الشرقيّة في غياب زملائنا الشرقيّين مفارقة لابدّ من التأمّل فيها، إذ أنّ تفسيرها يقودنا على ما أعتقد إلى ما يتخطّى الظّروف السياسيّة ليفضي بنا إلى إعادة النّظر بمناهج فرعنا، بل ربّما أيضا بموضوعه»[3]. ويضيف قائلا في السياق نفسه: «إنّ غياب زملائنا الشرقيّين عن مجمعنا هذا أمر مؤسف».

---

(1) ولد بالإسكندريّة في مصر. من أعلام المستشرقين. خلف مرجليوث في أكسفورد (1937-1955). عضو المجمع العلمي العربي في دمشق والمجمع اللغوي في القاهرة. كان يحذق العربيّة ويكتب بها. كان أستاذ اللّغة العربيّة في جامعة لندن (1930-1937) وفي أكسفورد (1937-1955) وفي هارفارد منذ 1955. ومديرا لمركز دراسات الشرق الأوسط سنة 1962.

اهتمّ بالنشاط الأدبي الحديث في البلاد العربيّة فصنّف كتابا في دراسات الآداب العربيّة العصريّة. كما اهتمّ بدراسة الحياة الفكريّة في القرن التاسع عشر في مصر وسوريا ولبنان...

من آثاره : **فتوح العرب في آسيا الوسطى وعلاقاتها الأولى ببلاد الصّين** (لندن 1923) - **المدخل إلى تاريخ الأدب العربي** (لندن 1926، أكسفورد 1931) - **ما هو الإسلام ؟** (لندن 1932) - **الاتجاهات الحديثة في الإسلام** - **دراسات في الحضارة الإسلاميّة** - **دراسات في الأدب العربي المعاصر** (1926)... انظر: نجيب العقيقي، **المستشرقون**، المرجع المذكور، ج. 3، ص ص 129-131؛ وانظر أيضا: عبد الرحمان بدوي، **موسوعة المستشرقين**، المرجع المذكور، ص 105 وما بعدها.

(2) عنوان الكتاب باللّغة الانجليزيّة :

An interprétation of islamic History, Cahier d'histoire mondiale, I, 1953.

(3) ورد هذا الموقف ضمن : **من أجل دراسة المجتمعات الشرقيّة المعاصرة**، مجمع دراسة السوسيولوجيا الإسلاميّة، مجلة «**أكت**»، 11-14 سبتمبر 1961، بروكسل، 1962.

Pour l'étude des sociétés orientales contemporaines, colloque sur la sociologie musulmane, Actes, 11-14, Bruxelles, 1962.

إنّ الفرق الملحوظ بين موقفي المستشرق الإنجليزي «جيب» والمستشرق الفرنسي «بيرك» بصدد قضيّة تشريك العلماء المشارقة من شأنه أن يحدّ من غلواء الأحكام المطلقة التي تصدر عن أنور عبد الملك من حين لآخر وأيضا عن الباحثين العرب من نقّاد الاستشراق وذلك عندما يوجّهون تهمة الإقصاء هذه جزافا ودون تمييز ضدّ المستشرقين عامّة.

2. في مستوى مناهج الدّراسة والبحث :

يلاحظ أنور عبد الملك أنّ اهتمام الاستشراق بالماضي الشرقي لا يزال مهيمنا على الدراسات الاستشراقيّة، غير أنّه يؤكّد في المقابل أنّه لم يعد مستأثرا بها بشكل مطلق. ويقدّم جملة من العوامل التي كان لها أثر في توجيه الاستشراق الجديد إلى دراسة الشرق الحديث والمعاصر. ومن هذه العوامل المقتضيات السياسيّة وفي مقدّمتها الانفعالات التي تولّدت لدى شعوب الشرق عندما عبّرت عن جرأتها وإثبات وجودها بعد أن كانت خاضعة ومستكينة. ومن تلك العوامل أيضا انتقال مركز الثقل إلى خارج أوروبّا. وقد تولّد عن كلّ تلك العوامل إحساس بالحاجة إلى تطوير مناهج البحث حتّى يتساوق حقل الاستشراق مع العلوم الاجتماعيّة الأخرى.

لكنّ تحوّل الاستشراق الجديد إلى الاهتمام بحاضر الشعوب الشرقيّة لم يخرج به حسب أنور عبد الملك عن عقليّة التّنميط القديمة الخاصّة بمختلف شعوب الشرق. ويرتبط بذلك استمرار اللاّمبالاة بالأعمال العلميّة التي ينجزها العلماء المشارقة. وترجع هذه اللاّمبالاة حسب أنور عبد الملك إمّا إلى الجهل النّاتج عن اتّساع مجال البحث واتّساع فضاءاته (عربيّة - صينيّة - آسيويّة - أمريكيّة لاتينيّة - إسلاميّة...) أو إلى التمادي في الحرص على أولويّة نظريّة استشراقيّة في المعرفة.

أمّا فيما يتعلّق بأدوات الدّراسة والبحث فإنّ أنور عبد الملك ينوّه بأهميّة الجهود التي بذلها الاستشراق الأوروبّي والأمريكي في مستويات عدّة مثل إحداث المراكز البحثيّة الجديدة ومراكمة الموادّ الثقافيّة إلى جانب ما هو متوفّر منها. ويشير في هذا الخصوص بصفة حصريّة إلى الولايات المتّحدة الأمريكيّة

التي تمنح الأموال الطائلة لمراكز البحث التابعة للجامعات. ويعترف أنور عبد الملك بما تسعى إليه الولايات المتّحدة الأمريكيّة من تشريك للباحثين المشارقة. فهي متفوّقة في هذا المضمار على سائر البلدان الغربيّة، من ذلك «أنّ العديد من أساتذة اللّغة العربيّة يحتلّون وظائف تعليميّة في مختلف الجامعات الأمريكيّة، بينما ينصرف آخرون إلى الإشراف على عدد من الأقسام المختصّة بالبحوث». ويؤيّد أنور عبد الملك ما ذهب إليه المستشرق «هاملتون جيب» من ضرورة تقاسم العلم بين المستشرقين والباحثين المشارقة. وصورة ذلك عنده كما يصفها أنور عبد الملك «أنّ أولى مهامّ الباحث الجامعي الغربي هي أن يبحث في المصادر الغربيّة وينسّق بينهما ويقيّمها بصورة نقديّة. أمّا الميدان المخصوص بالنسبة إلى الجامعي الأهلي فهو التنقيب عن الأراشيف والموادّ الوثائقيّة المحليّة وينظّمها». ويعلّق أنور عبد الملك على هذه القسمة العلميّة المختلّة التي تقتصر مساهمة الباحث الشرقي فيها على الأرشيف والأرشفة في حين يستأثر المستشرق بالعمل العلميّ الحقيقي بقوله «ويستطيع المرء أن يلاحظ أنّ التّقييم النقدي للعناصر المجتمعة ليس من مهمّة الجامعي الأهلي»[1]. وهو يرى في ذلك شكلا من أشكال استمرار المحوريّة الأوروبيّة القديمة في صلب الاستشراق الغربي الجديد.

II. الاستشراق الجديد في القطاع الاشتراكي وفي البلدان الاشتراكيّة:

يقصد أنور عبد الملك بالقطاع الاشتراكي المستشرقين المنتمين إلى أوروبّا الغربية والذين يحملون ميولا إيديولوجيّة اشتراكيّة. ويقصد بالبلدان الاشتراكيّة بلدان أوروبّا الشرقيّة ذات التوجّه الماركسي مثل الاتّحاد السّوفييتي والمجر وبولونيا وتشيكسلوفاكيا ورومانيا.

لاحظنا في سياق سابق أنّ التّقسيم الجغرافي الذي يفرّق بمقتضاه أنور عبد الملك بين استشراق أوروبّي غربيّ لا يزال رغم تجدّده مثقلا بالنزعات القديمة المتمركزة حول الذات الأوروبيّة وبين استشراق ينتمي إلى البلدان

(1) **الاستشراق في أزمة**، المصدر المذكور، ص 82.

الاشتراكيّة هو إجراء لا يخلو من دلالات إيديولوجيّة مبطنة، وستتكشّف هذه النزعة الإيديولوجيّة الماركسيّة بمزيد من الوضوح من خلال اللهجة التمجيديّة المكشوفة ومن خلال التّماهي الكبير الذي سيظهره المفكّر المصري في تعاطيه مع الاستشراق الاشتراكي.

يعود اهتمام باحثي القطاع الاشتراكي بالبلدان الشرقيّة إلى أعقاب الحرب العالميّة الثانية. ويتوقّف أنور عبد الملك في هذا الحقل الاستشراقي عند أربع شخصيات ممثّلة هي «جاك بيرك» (Jaques Berque) و«مكسيم رودنسون»[1] (Maxime Rodinson) و«جاك شينو» و«جوزيف نيدهام»[2] (Joseph Needhan). وفي خصوص هذه الشخصيات الأربع ترتفع نبرة التبجيل في لهجة أنور عبد الملك وأسلوبه، فنجده يشيد بالدّور الرّائد الذي قام به «جاك بيرك» بسبب التنقيب الواسع الذي قام به في الحقلين العربي والإسلامي وذلك في كتبه الثلاثة (فقدان امتلاك العالم، 1964) و(مصر، الامبرياليّة والثورة، 1967) و(الشرق الثاني، 1970). كما يشيد بالمستشرق «رودنسون» الذي شرع منذ خمسينات القرن العشرين في تركيز النظر على الاستشراق التّقليدي في علاقته

---

(1) ولد بباريس سنة 1915. حصل على الدكتوراه في الآداب ثمّ على شهادة المدرسة الوطنيّة للغات الشرقيّة الحيّة، والمدرسة العلميّة للدراسات العليا. عُيّن أستاذا في المعهد الإسلامي بصيدا من لبنان (1940-1941) ومحاضرا في المدرسة العليا للآداب ببيروت (1946-1947) ومديرا للدراسات في المدرسة العلميّة للدراسات العليا قسم العلوم التاريخيّة واللغويّة (منذ 1955) ثمّ محاضرا فيها بقسم العلوم الاقتصاديّة والاجتماعيّة (1959-1971).
من أهمّ آثاره: **جهود فرنسا الأثريّة في الشرق** (دار المكشوف ببيروت 1943) - **محمّد** (باريس 1961) - **الإسلام والرأسماليّة** (باريس 1966) - **الماركسيّة والعالم العربي** (باريس 1972) - **الماركسيّة والإسلام** (1972)؛ انظر: نجيب العقيقي، **المستشرقون**، المرجع المذكور، ج 1، ص ص 359-361.

(2) جوزيف نيدهام (Joseph Terence Montgomery Needham) (1900-1995)، عالم البيولوجيا البريطاني والباحث المختصّ في الدّراسات الصينيّة (Sinologue) اشتهر عالميّا ببحوثه في تاريخ الحضارة الصّينيّة ونشر موسوعته الضّخمة عن **«العلم والحضارة في الصّين»**. خصّص جهده الأكبر لدراسة تاريخ العلوم في الصّين إلى حين إحالته على المعاش. كان مسيحيّا اشتراكيّا ويبدي ميولا عميقة أيضا إلى الشيوعيّة. كان لزيارته لموسكو سنة 1935 أثر كبير في تعميق معتقداته الإيديولوجيّة.
ومن أهمّ مؤلّفاته: *Science and Civilisation in China* (... 1954)، 25 مج وكتاب:
La science chinoise et l'Occident, Seuil, Paris, 1977

بالمدّ التحرّري الذي شهدته البلدان العربيّة والإسلاميّة. وهو مسعى عكسه كتابه عن «الإسلام والرأسماليّة»[1]، وبالتقدير والتبجيل نفسهما يتوقّف أنور عبد الملك عند «جاك شينو» الذي كتب أطروحته حول الحركة العماليّة الصينيّة من 1919 إلى 1927، في خمسينات القرن العشرين وقد أكدّ فيه «أنّه من الممكن والواجب في نفس الوقت أن تصبح دراسة تاريخ الصّين المعاصر فرعا من فروع المعرفة يتّصف فعلا بالصّفة العلميّة». وفي هذا الاتّجاه نفسه يشيد أنور عبد الملك بعالم البيولوجيا «جوزيف نيدهام» الذي اشتغل على الصين هو أيضا ونشر أوّل مجلّد من موسوعته عن «العلم والحضارة في الصّين» معتبرا أنّ تاريخ الصّين وثقافته يمثّلان البعد الثاني المفقود في حضارة العصر بسبب الإهمال الذي لحقه ابتداء من القرن الثاني عشر الأوروبّي.

تُطرح المسألة في البلدان الإشتراكيّة بناء على النظريّة الماركسيّة ومن منطلق الوعي بالبروز الجديد الذي حقّقه الشرق من الناحية السياسيّة. ويعدّد أنور عبد الملك في هذا الصدّد مختلف المؤتمرات التي عُقدت وساهمت في إعطاء دفع قويّ للاستشراق الجديد في القطاع الاشتراكي وفي البلدان الاشتراكيّة، مثل مؤتمر تضامن الشعوب الأفروآسيويّة الذي انعقد في «باندونغ» في أفريل 1955، والمؤتمر العشرين للحزب الشيوعي الذي انعقد في الاتّحاد السّوفييتي سنة 1956 وحدّد «المسار الجديد» للاستشراق السوفييتي، والمؤتمر الأوّل للمستشرقين السّوفييت الذي انعقد في طاشقند سنة 1957 وعالج عددا من المسائل الهامّة مثل الإقرار بتهافت المنظومة الإمبرياليّة وتحديد مهامّ الاستشراق السّوفييتي بعد المؤتمر العشرين. وقد بلغ هذا الاتّجاه أوجه في المؤتمر الأمميّ الخامس والعشرين الذي عقده المستشرقون في موسكو في شهر أوت سنة 1960.

1. في مستوى الرّؤية والتصوّر العام

يُبدي أنور عبد الملك في هذا المستوى تماهيا ملحوظا مع مواقف «جوزيف نيدهام» بسبب الآراء النقديّة الجديدة التي صاغها في كتاباته ضدّ الاستشراق الأوروبّي الغربي وخاصّة ضدّ عقدة المركزيّة الغربيّة، فقد دعا «نيدهام» إلى أن

---

(1)Maxime Rodinson, *Islam et capitalisme*, Paris, Seuil, 1966.

تكون نهاية الهيمنة الأوروبيّة مصحوبة بنبذ جوهريّ للمحوريّة الأوروبيّة حتّى يقع التخلّي عنها بصورة نهائيّة، ذلك «أنّ الحضارة الغربيّة مازالت تعاني من عجرفة ثقافيّة لا مبرّر لها تشوّه صلاتها بشعوب العالم الأخرى»، وهو في نظره تصرّف تجوز تسميته بـ«اللّؤم الرّوحي في أعلى درجاته»[1]. وفي مقابل ذلك يعدّد «نيدهام» المساهمات العلميّة الكبيرة التي قدّمتها قبل النهضة الأوروبيّة شعوب عديدة مثل العرب والهنود والصّينيّين في مختلف مجالات الاكتشاف والاختراع. وممّا قاله في هذا السّياق وفي خصوص علم التاريخ على سبيل المثال : «إنّ الفكرة التي تتردّد في كثير من الأحيان والتي تقول إنّ المعنى التاريخي السّليم لم يتبلور إلاّ بفضل الحضارة الأوروبيّة وحدها هي فكرة لا يمكن القول بها على الإطلاق، بل الأولى أن يُقال إنّ الفضل في ذلك يعود إلى الحضارة الصّينيّة التي يؤلّف مجموع تواريخ ممالكها الأربع والعشرين منذ 90 ق. م جسما من الأعمال التأريخيّة التي ليس لها مثيل في العالم... وحتّى لو أصرّ المرء على أن يفهم «المعنى التاريخي» بمعنى «فلسفة التاريخ» فإنّ مساهمات أوروبّا لم تكن بهذا المعنى أيضا في طليعة المساهمات إذ أنّ ابن خلدون قد عاش قبل «فيكو» بثلاثة قرون»[2].

في مقدّمة الملامح المميّزة للاستشراق في القطاع الاشتراكي التحوّل الجذري الذي طرأ في مستوى النظرة إلى الشرق، ففي مقابل الإحساس بالمركزيّة الذي ظلّ يخالط الرؤية الاستشراقيّة في أوروبّا الغربيّة سواء في الاستشراق القديم أو الجديد، يُبدي الاستشراق في بلدان أوروبّا الشرقيّة وعيا مرهفا بالتحوّلات التي حدثت في البلدان الشرقيّة وإقرارا بنهضة الشعوب الأفريقيّة والآسيويّة. وهي نهضة تؤهّلها لأن تنتقل من وضع الذات المدروسة إلى وضع الذات الدّارسة. وهو من ثمّ يدعو إلى ضرورة أن يكون الاستشراق مواكبا لتلك التحوّلات ومتناغما معها. هذا الموقف الجديد عبّر عنه النائب الأوّل لرئيس مجلس الوزراء السّوفييتي في الخطاب الذي افتتح به المؤتمر الخامس والعشرين للمستشرقين إذ قال : «من المفروغ منه أنّ التبدّل الثوري الذي عصف بحياة شعوب آسيا وأفريقيا

(1) **الاستشراق في أزمة**، المصدر المذكور، ص 84.
(2) م. ن، ص 85.

يغيّر طابع الاستشراق ومضمونه تغييرا جذريّا، بل إنّ بوسعنا أن نقول إنّ السّمة النظريّة الجديدة في الاستشراق هي أنّ شعوب الشرق بدأت تخلق اليوم علمها الخاصّ وبدأت تصيغ تاريخها وثقافتها واقتصادها. هكذا فإنّ شعوب الشرق قد تحوّلت من كونها موضوعا أو مادّة للثقافة إلى كونها في مصاف الشعوب الخلاّقة»[1].

وتناغما مع هذه الرؤية الاستشراقيّة نفسها التي يعضدها كما هو واضح الموقف السياسي الرّسمي، يلحّ الأكاديمي السّوفييتي «ب. ج. غافوروف» على ضرورة أن يضطلع الاستشراق الاشتراكي بواجباته تجاه الشعوب الشرقيّة. وهو يرى أنّ المنهجيّة الماركسيّة اللّينينيّة كفيلة بأن تساعد تلك الشعوب في مسارها التحرّري والنهضوي الاجتماعي والاقتصادي. يقول في هذا الخصوص: «إنّنا معشر المستشرقين السّوفيات نعتبر من واجبنا العلميّ فضلا عمّا يمليه علينا وعينا أن نساعد شعوب الشرق دونما انقطاع في صراعها من أجل مستقبل أفضل. وإنّنا مقتنعون بأنّ اكتشافاتنا ونتائجنا العلميّة ومنهجنا العلميّ العميق، المنهج الماركسي اللّينيني الذي أكّد الواقع صحّته كما أكّدتها تجربة بلادنا في مضمار بناء الاشتراكيّة، تجربة مبنيّة على نظريّة علميّة تقدّميّة... إنّنا مقتنعون بأنّ كلّ ذلك من شأنه أن يساعد شعوب آسيا وأفريقيا على إيجاد السّبل الأفضل والأفعل من أجل إحراز التقدّم»[2].

وفي هذا السياق نفسه وبالنبرة الإيديولوجيّة الاشتراكيّة نفسها يعتبر «ج. شينو» – وهو من المستشرقين الجدد في أوروبّا الشرقيّة – أنّ النظريّة الماركسيّة العامّة لتاريخ العالم غنيّة بالعناصر التي تمكّن من إبراز المقوّمات والخصوصيات المميّزة للشعوب الافريقيّة والآسيويّة، ومن ضمن هذه العناصر «أهميّة الأسلوب الشرقي للإنتاج» واعتبار ظهور حركات التحرّر القومي في المستعمرات عاملا متقدّما من الناحية الموضوعيّة على الحركة العمالية في البلدان الأوروبيّة.

وعموما فإنّ الرؤية الاستشراقيّة الاشتراكيّة في تصوّرها للشعوب الشرقيّة وفي تناغمها الكامل مع النظام الشيوعي في الاتّحاد السّوفييتي قد عبّر عنها المؤتمر

(1) **الاستشراق في أزمة**، المصدر المذكور، ص 85.
(2) م. ن، والصّفحة نفسها.

الحادي والعشرون للحزب الشيوعي المنعقد سنة 1958 عندما اعتبر «أنّ البحث المتعمّق باتّجاه إيجاد وتنمية الأدبيات القوميّة في بلدان أفريقيا وآسيا يوجّه ضربة قاضية لنظريات المحوريّة الأوروبيّة»[1].

على هذا النحو يعرض الاستشراق نفسه في البلدان الاشتراكيّة وفي علاقته بالشعوب الشرقيّة. ولعلّ أهمّ ما يميّز الاستشراق في هذا القطاع هو السّعي إلى تغيير الصّورة التي كرّسها الاستشراق الأوروبي الغربي عن الذات الشرقيّة وتعويضها بأخرى تمّحي فيها آثار المحوريّة الأوروبيّة وتعلي في مقابل ذلك من شأن الذات الشرقيّة التي أصبحت بفصل حركات التحرّر القومي في منزلة تؤهّلها للترقّي من المرتبة الدونيّة المستكينة إلى مرتبة الوعي بالذات وبالقدرة أيضا على المساهمة العلميّة في دراسة تراثها وحضارتها.

ولا يكتفي أنور عبد الملك برصد مظاهر التفرّد والإيجابيّة في التصوّر الاستشراقي بالبلدان الاشتراكيّة للعالم الشرقي والإطناب المتعمّد والملحوظ في استعراض مواقف المستشرقين ورجال الدّولة سواء في المؤتمرات الخاصّة بالمستشرقين في الاتّحاد السّوفييتي أو في مؤتمرات الحزب الشيوعي السّوفييتي، بل إنّنا نراه يبدي تجاوبه التام وتماهيه المطلق مع تلك المواقف. فممّا ورد على لسانه من تعليقات وتعقيبات تعليقه على الموقف الصادر عن الأكاديمي السّوفييتي «ب. ج. غافوروف» ـ وقد سبق أن عرضناه – قائلا: «ويلاحظ القارئ أنّ تقييم الاستشراق تقييما علميّا يتمّ بالعلاقة مع موضوعيّته ومع ما يمكن أن يؤدّيه من خدمة لمسألة التحرّر والبناء القوميّين. على هذا الصّعيد الأخير ينبغي أن تتمّ مؤازرته أي مساهمته مع الذّات، مع المبدعين»[2].

هكذا يصطفّ أنور عبد الملك بشكل صريح إلى جانب الاستشراق الجديد في البلدان الاشتراكيّة ويتقاسم معه رؤيته الجديدة للذات الشرقيّة ويتضامن معه في الاستراتيجيا الاستشراقيّة/ السياسيّة نفسها وهي الإجهاز (الضّربة القاضية) على نظريّة المحوريّة الأوروبيّة وما ارتبط بها من تصوّرات وتمثّلات دونيّة للعوالم الشرقيّة.

---

(1) **الاستشراق في أزمة**، المصدر المذكور، ص 87.

(2) م. ن، ص ص 85-86.

2. في مستوى مناهج البحث والدّرس:

ينطلق أنور عبد الملك في هذا المستوى من مأخذ لطالما مثّل أحد أهمّ المآخذ الموجّهة ضدّ الاستشراق الأوروبّي الغربي وهو مأخذ الاقتصار على دراسة ماضي الشعوب الشرقيّة وإشاحة النّظر عن حاضرها الذي لا يقلّ ثراء وخصوبة عن ماضيها، فيلاحظ أنّ الاستشراق الجديد في القطاع الاشتراكي يبدي حرصا شديدا على تلافي هذه الحلقة المفقودة إذ يعتبر «أنّ الدّراسة المعمّقة للمشكلات الرّاهنة من الفترة المعاصرة ينبغي أن تصبح مركزيّة وأساسيّة»[1]. وهو منحى منهجيّ جديد نوّه بأهميّته المؤتمر الخامس والعشرون للمستشرقين المنعقد في موسكو. كما نوّه في الوقت نفسه بتكاثر أقسام البحث القوميّة في بلدان الشرق وباركها ورأى في ذلك «مؤشّرا قاطعا على بروز أمم ودول لم يعد من الممكن جمعها تحت عناوين ذات طبيعة نمائطيّة»[2].

ويحرص أنور عبد الملك على التذكير بأنّ القسم الكبير من الأعمال العلميّة التي يتمّ إنجازها في القطاع الاشتراكي تخضع من حيث التصوّر التاريخي ومن حيث المنهجيّة أيضا للإديولوجيّة الماركسيّة. ولكنّه يلاحظ في الوقت ذاته أنّ علماء القطاع الاشتراكي يوجد من بينهم مفكّرون وباحثون بارزون من أمثال «جوزيف نيدهام» ليسوا ماركسيّين بالضرورة وإنّما هم ينتمون إلى فئة أوسع هي فئة العقلانيّة الفلسفيّة. وكأنّنا به يلمّح إلى أنّ الانتماء الإيديولوجي ليس هو المهمّ في حدّ ذاته وإنّما المهمّ هو أن يكون المستشرق متفهّما ومتعاطفا ومتجاوبا ومن ثمّ منصفا في تعاطيه مع قضايا الشعوب الشرقيّة.

أمّا فيما يتعلّق بأدوات البحث فإنّ أنور عبد الملك يعترف بأنّ هذه الأدوات لا تتوفّر في الدّول الاشتراكيّة وخاصّة في الاتّحاد السّوفييتي بالحجم الذي تتوفّر به لدى «القوى الاستعماريّة». ولكنّه يلاحظ في مقابل ذلك أنّه منذ انعقاد مؤتمر «باندونغ» (1955) توطّدت العلاقة بين الاتّحاد السّوفييتي والحركات الأفرو-آسيويّة، ونتج عن ذلك تعاون مشترك في مجال الاستشراق الجديد. وكان من أهمّ مظاهر هذا التعاون إعارة الاهتمام الكبير للعمل العلمي الذي يقوم به العلماء

---

(1) **الاستشراق في أزمة**، المصدر المذكور، ص 88 (من كلام لجوزيف نيدهام).

(2) م. ن، والصفحة نفسها.

والباحثون الشرقيّون، وذلك انطلاقا من الإقرار بأنّ هؤلاء الباحثين يمتازون عن المستشرقين بميزة خاصّة هي امتلاك ناصية اللّغات الوطنيّة، وذلك «فضلا عن تعاطيهم بالفطرة مع كلّ المحيط العرقي ومع كلّ إرث هذه الشعوب الآسيويّة». ومن ثمرات هذا الجهد المشترك إنشاء مجموعة من المؤسّسات العلميّة مثل «معهد أفريقيا» (1954) تحت إشراف الأكاديمي الرّوسي «أ. بونهكين»، وإنشاء أقسام وهيئات تنظّم دراسات حول آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينيّة، وذلك في جميع أكاديميات العلوم بجمهوريات الاتّحاد السّوفييتي...

أقام أنور عبد الملك خطابه في نقد الاستشراق على ثنائيّة مركزيّة هي ثنائيّة التاريخ والجغرافيا، وقد مكنّه فرعها الأوّل من التفريق بين استشراق قديم حمل جملة من الخصائص في مستوى التصوّر والمنهج وآخر جديد حافظ على عدد من الثوابت القديمة واشتمل على بعض المتغيّرات. ومكّنه فرعها الثاني من التفريق بين فضاءين هما أوروبّا الغربيّة من جهة وبلدان أوروبّا الشرقيّة من جهة ثانية، وهي بلدان أنتجت استشراقا يتميّز بنزعة اشتراكيّة تجلّت خصائصها المتفرّدة في مستوى التصوّر والمنهج معا. وتعاضد فيها البعدان المعرفي والسياسي، وهو تعاضد عكسته المؤتمرات الاستشراقيّة التي كانت غالبا ما تنعقد في الاتّحاد السّوفييتي تحت إشراف الحزب الشيوعي.

وقد عكس هذا الخطاب في بنيته العميقة صورتين متناقضتين تقريبا إحداهما تغلب عليها مسحة من القتامة هي صورة الاستشراق الأوروبّي الغربي بثوابته الأساسيّة التي تتراوح بين الحدّة والخفوت النّسبيّ بحسب المتغيّرات التاريخيّة، ومن ضمن تلك الثوابت الرؤية الجوهرانيّة للشرق وللشعوب الشرقيّة والإحساس «المتعجرف» بالمحوريّة الأوروبيّة، وتركيز البحث على الماضي مع تغييب الحاضر أو قلّة الاهتمام به، وعدم الاكتراث بتشريك العلماء المشارقة أو تشريكهم بطريقة لا متوازنة وغير عادلة (الأعمال الأرشيفيّة). أمّا الصّورة الثانية فهي صورة الاستشراق في القطاع الاشتراكي. وهي صورة أشدّ نصاعة وأكثر إشراقا قوامها نبذ الرؤية الجوهرانيّة والتنميطيّة للذات الشرقيّة ومدّ يد العون إلى الشعوب الشرقيّة في حركات تحرّرها من الاستعمار الغربي، ومباركة توقها إلى تحقيق كيانها والوعي بوجودها، وتحالف الاستشراق في هذا القطاع

مع الأنظمة الاشتراكيّة لتقويض المحوريّة الأوروبيّة الغربيّة، والعناية بحاضر الشعوب الشرقيّة في مجال البحث العلمي بالتوازي مع العناية بماضيها، ورسوخ الاعتقاد بجدوى النظرية الماركسيّة اللّينينيّة ونجاعتها المنهجيّة في هذا المجال، وأخيرا الاعتداد بعلماء البلدان الشرقيّة وباحثيها وضرورة تشريكهم الفاعل في البحوث الخاصّة ببلدانهم.

وقد كشف خطاب أنور عبد الملك من حيث بنيته وأسلوبه ونبرته درجة كبرى من التجاوب والتّماهي مع الاستشراق في القطاع الاشتراكي وخاصّة فيما يتعلّق بالتشجيع على تحرّر الشعوب الإفريقيّة والآسيويّة من الهيمنة الاستعماريّة الغربيّة، وفيما يتعلّق أيضا بتوظيف النظريّة الماركسيّة اللّينينيّة في دراسة واقع تلك الشعوب، وقدرة هذه النظريّة في المستوى المنهجي على استدعاء العامل الاقتصادي في تفسير ذلك الواقع وتفهّمه وإضفاء حركيّة على تاريخ تلك الشعوب. وهو ما يمكّن من تجاوز الرؤية الاستشراقيّة الغربيّة التي استتبّت منذ لحظة «رينان» إلى «جولدتسيهر» إلى «ماكدونالد» و«جيب» و«برنارد لويس» والتي تتعامل مع الإسلام مثلا باعتاره «مركّبا ثقافيّا» ماهويّا ثابتا يمكن دراسته بعيدا عن اقتصاديات الشعوب الإسلاميّة وحياتها الاجتماعيّة وأنظمتها السياسيّة[1]. ولا شكّ أنّ الاعتداد بالعامل الاقتصادي معناه في مستوى التمثّل التاريخي الإقرار بأنّ أوضاع التخلّف التي تعيشها الشعوب الشرقيّة يمكن تفسيرها تاريخيّا. ومعناه بالتالي أنّ تلك الأوضاع ليست قدرا محتوما وصفة مؤبّدة لا فكاك منها، وإنّما هي ظروف قابلة للتحوّل والتطوّر في الاتّجاه الإيجابي اتّساقًا مع حركة التّاريخ.

وينبغي أن نلاحظ أنّ المفكّر المصري يبدو في موقفه المتماهي مع الاستشراق الاشتراكي منسجما تمام الانسجام مع ثقافته وإيديولوجيّته الماركسيّة، فقد اشتهر بهذا النزوع الإيديولوجي منذ عهد مبكّر من حياته الفكريّة الثقافيّة أي منذ أن تعرّف على شهدي عطيّة الشافعي أحد أبرز المفكّرين الماركسيّين المصريّين. ويعتبر الشافعي معلّمه السياسي الأوّل. وتكرّس هذا المنزع منذ بداية إنتاجه الفكري إذ برز اهتمام أنور عبد الملك بالماركسيّة فصاغ مصطلح «المدرسة المصريّة

(1) انظر في هذا الخصوص: شكري النجّار، **لِمَ الاهتمام بالاستشراق؟ مجلّة الفكر العربي**، عدد 31، سنة 1983، ص 68.

الماركسيّة» واعتبر «أنّ الماركسيّة ليست سلاحا فحسب من أجل التحرّر الوطني والاقتصادي لبلدان العالم الثالث ولكن من أجل التحرّر الفكري من الهيمنة الثقافيّة الغربيّة كذلك» (كتاب : القوميّة والاشتراكيّة). كما اشتهرت عنه دعوته العالم العربي إلى زيادة التقارب مع القوى العظمى الصّاعدة مثل روسيا والصّين.

خاتمة :

لا شكّ أنّ التّموضع الإيديولوجي في ممارسة النّقد وفي بناء الخطابات النقديّة من شأنه أن يقلّل من القيمة العلميّة لتلك الخطابات ومن درجة الموضوعيّة المستوجبة، وإن كانت قضيّة الاستشراق ولا تزال بحكم طبيعتها مرتبطة في جانب كبير منها بالبعد الوجداني والنّفسي لدى الشعوب الشرقيّة التي استبطنت في عمق ضميرها ومخيالها فكرة ارتباط الاستشراق بالاستعمار والامبرياليّة. ولكن إذا كان أنور عبد الملك ينتقد بشدّة ارتباط الاستشراق الغربي بالحركة الاستعماريّة فإنّه ينبغي أن نلاحظ أيضا التشابك الموجود بين الاستشراق في القطاع الاشتراكي والسّلطة السياسيّة في بلدان أوروبّا الشرقيّة وفي مقدّمتها الاتحاد السوفيتي (سابقا بطبيعة الحال) وهو ما عبّرت عنه المؤتمرات المنعقدة بصفة تشاركيّة بين الطرفين. وهو تشابك لا يخلو أيضا من المقاصد نفسها، وفي صدارتها مقصد الهيمنة الإيديولوجيّة والفكريّة والثقافيّة ومقصد المصلحة الاقتصاديّة، وعموما الرّغبة والسعي إلى الاستقطاب في علاقة بالشعوب الشرقيّة، وإن بدا هذا الاستشراق في توجّهاته الظّاهرة شديد التعاطف والتجاوب مع تلك الشعوب في صراعها التحرّري من ربقة الاستعمار الأوروبي الغربي.

ومهما يكن الطّابع الإيديولوجي الذي اتّخذه خطاب أنور عبد الملك، فإنّ البحث الذي خصّصه هذا المفكّر في مطلع الستينات من القرن العشرين لتحليل الظاهرة الاستشراقيّة يكتسي أهميّة بالغة لأسباب عديدة منها اثنان على الأقل، السّبب الأوّل هو الرّيادة التي حقّقها المفكّر المصري في حقل نقد الاستشراق من منظور علمي ومعرفي بالرّغم من الحضور المكثّف للموقف الإيديولوجي، فقد كان هذا البحث بمثابة القادح للكثير من النقّاد اللاّحقين الذين اهتمّوا بالظّاهرة نفسها واختلفت مناهجهم في النقد، كما اختلفت أساليبهم في الطّرح وصياغة

المواقف. أمّا السّبب الثاني فإنّ الفضل يعود إلى أنور عبد الملك في الانتقال بالسّجال أو الخصومة حول الاستشراق من الأرضيّة القديمة المحكومة بالنزعات الدّينيّة والعرقيّة إلى أرضيّة جديدة هي الأرضيّة العلميّة والمعرفيّة. وذلك انطلاقا من الوعي بالتكافئ العلمي والمعرفي والثقة في النفس. يقول محسن جاسم الموسوي في التنويه بالأهميّة التي تكتسيها لحظة أنور عبد الملك في تاريخ خصومة الاستشراق: «يمكن أن تُعدّ مقالة أنور عبد الملك رائدة ليس لكونها قد أثارت اهتمام كتّاب لاحقين من العرب وغيرهم وناقشوا الاستشراق ومرّوا بها متّفقين أو معارضين وحسب، بل لأنّها في حدود المنظور المتكافئ الذي أخذ بالتكوّن داخل الفكر العربي في مطلع الستّينات حملت بذرة النزاع المعرفي في الاستشراق»[1].

إذا كان خطاب أنور عبد الملك في نقد الاستشراق قد هيمنت عليه النّزعة الإيديولوجيّة فكيف سيكون خطاب المفكّر والباحث الأكاديمي الفلسطيني إدوارد سعيد، وهو الذي تلّقف من المفكّر المصري بعد مضيّ خمس عشرة سنة المهمّة نفسها، مهمّة نقد الاستشراق؟ ماذا سيكون منهجه في النقد؟ ماذا كانت رهاناته الأساسيّة؟ ما هي النتائج التي انتهى إليها وهل تختلف تلك النتائج في كثير أو قليل عن تلك التي انتهى إليها سلفه؟

---

(1) محسن جاسم الموسوي، **الاستشراق في الفكر العربي**، المؤسّسة العربيّة للدّراسات والنشر، ط. 1، بيروت، 1993، ص 47.

الفصل الخامس

إدوارد سعيد والتّحليل الحفري للخطاب الاستشراقي

مقدمة :

أصدر إدوارد سعيد (1935 -2003) أوّل دراسة شديدة الإثارة عن الاستشراق سنة 1987 بعنوان «الاستشراق : المعرفة، السّلطة، الإنشاء»[1]. واستكمل رؤيته أو نظريّته حول الظاهرة الاستشراقيّة في مجموعة أخرى من المؤلّفات[2] تربط بينها صلات متينة إذ هي تندرج ضمن المشغل الفكري نفسه الذي سكن فكر إدوارد سعيد وسيطر على وجدانه وهو الموقف من الغرب بأشكال حضوره وتأثيراته في الواقع العربي والإسلامي في المستويات الفكريّة والثقافيّة والسياسيّة والاقتصاديّة، بما في ذلك الموقف من القضية الفلسطينيّة القابعة في العمق الوجداني للمفكر الفلسطيني. وتمثّل هذه القضيّة مكوّنا أساسيّا

---

(1) صدر الكتاب في طبعته الأولى باللّغة الإنجليزيّة بعنوان :
Orientalism, New York, Panthéon Books, 1978, repinted, New York, Vintage Books, 1979

وقد ترجمه إلى العربيّة كمال أبو ديب، مؤسّسة الأبحاث العربيّة، ط. 7، بيروت، 2005، (ط. 1، 1981).

(2) هذه المؤلّفات هي على التوالي:

أ- **تغطية الإسلام : كيف تتحكّم وسائل الإعلام الغربي في تشكيل إدراك الآخرين وفهمهم**، ترجمة سميرة نعيم الخوري، مؤسّسة الأبحاث العربيّة، بيروت، 1983 ؛ صدر الكتاب في طبعته الأصلية باللّغة الانجليزيّة بعنوان :
Covering Islam, *How the Media and the experts determine how we see the rest of the world*, Pantheon Books, New York, 1981.

ب- **الثقافة والامبرياليّة**، نقله إلى العربيّة كمال أبو ديب، دار الآداب، بيروت، 1997.

ج- **تعقيبات على الاستشراق**، ترجمة وتحرير صبحي حديدي، المؤسّسة العربيّة للدّراسات والنشر، بيروت، 1996.

د- **المسألة الفلسطينيّة**، صدر الكتاب في طبعته الأصليّة باللّغة الانجليزيّة بعنوان :
The question of Palestine, New York, Times Books, 1979 ; repint éd. New York Vintage Books, 1980

في الخلفيّة التي يتأسّس عليها خطاب إدوارد سعيد في نقد الاستشراق. ولعلّنا لا نبالغ إذا قلنا إنّ فهم هذا الخطاب وإدراك أبعاده ودلالاته ودرجات توتّره لا يمكن أن يتحقّق دون الأخذ بعين الاعتبار هذا البعد الوجداني والنفسي الذي تمثّله قضيّة فلسطين في وعي إدوارد سعيد بل في لا وعيه.

والحقيقة أنّ إدوارد سعيد قد حدّد بنفسه وجوه التشابك والتّقاطع بين المؤلّفات التي أشرنا إليها باعتبارها مكوّنات متضافرة في صلب الخطاب نفسه وفي صلب الهاجس الفكري ذاته، فقد جاء في تقديمه لكتاب «تغطية الإسلام» قوله : «هذا الكتاب هو الثالث والأخير في سلسلة من الكتب وضعتها وحاولت فيها أن أعالج العلاقة الحديثة بين عالم الإسلام والعرب والشرق من جهة، والغرب وفرنسة وبريطانية وخاصّة الولايات المتّحدة من الجهة الأخرى»[1]. والكتاب الأوّل الذي يقصده إدوارد سعيد في الترتيب المذكور هو كتاب «الاستشراق». وقد عرّف به في إطار العلاقة التي سبقت الإشارة إليها بقوله : «هو أكثر هذه الكتب عموميّة حيث تُرصد المراحل المختلفة لهذه العلاقة منذ حملة نابليون على مصر، مرورا بالحقبة الاستعماريّة ونهوض علم الاستشراق الحديث في أوربّة إبّان القرن التّاسع عشر حتّى نهاية السيطرة الاستعماريّة البريطانيّة والفرنسيّة على الشرق بعد الحرب العالميّة الثانية وبزوغ السيطرة الأمريكيّة في ذلك الزّمان والمكان عينهما. إنّ الموضوع الذي يقوم عليه هذا الكتاب - الاستشراق - هو ترادف المعرفة والقوّة»[2]. أمّا الكتاب الثاني فيقصد به سعيد «المسألة الفلسطينيّة» وهو يقدّمه باعتباره كتابا «يعرض تاريخ حالة الصّراع بين المواطنين الأصليّين العرب - وهم في غالبيّتهم السكان المسلمون في فلسطين - والحركة الصّهيونيّة (إسرائيل فيما بعد)، وهي حركة ذات أصول غربيّة إجمالا، كما أنّ أسلوبها في التعامل مع الوقائع «الشرقيّة» الفلسطينيّة هو أسلوب غربيّ في الأغلب الأعمّ. وقد حاولت في دراستي هذه لفلسطين أن أعرض مبيّنا بصراحة أشدّ ممّا تضمّنه كتاب

(1) **تغطية الإسلام**، المرجع المذكور، ص 9.
(2) م. ن، والصّفحة نفسها.

الاستشراق ما كان خبيئا مستورا في طيّات النّظرات الغربيّة إلى الشرق. وهو في هذه الحالة النّضال الوطني الفلسطيني في سبيل تقرير المصير»[1].

على هذا النحو الذي بيّنه إدوارد سعيد تتشابك القضايا المطروقة في كتبه الثلاثة، قضيّة الاستشراق بوجهيه القديم والجديد وفي ارتباطه بسياسة الهيمنة الغربيّة، وقضيّة فلسطين باعتبارها الخلفيّة الوجدانيّة والانفعاليّة الحميميّة التي تستند إليها آراؤه وأطروحاته ومواقفه من الظاهرة الاستشراقيّة.

ومثلما يتعذّر على قارئ إدوارد سعيد أن ينفذ إلى ثنايا فكره وأن يدرك طبيعة خطابه في نقد الاستشراق وحقيقة أبعاده دون أن يأخذ بعين الاعتبار العلاقة الوثيقة بين الكتب الثلاثة الممثّلة لمشروعه الفكري، فإنّه لا يتسنّى له أيضا أن يستكمل هذا الإدراك على الوجه الأمثل دون الأخذ بعين الاعتبار أيضا حقيقة المنهج الذي اعتمده المفكّر الفلسطيني في تحليل الخطاب الاستشراقي ونقده، وبمعزل عن المنطلقات والمرجعيات الابستيميّة والفلسفيّة التي يستمدّ هذا المنهج جذوره منها؛ ونعني بذلك منهج التّحليل الحفري (Analyse archéologique) الذي اختطّه الفيلسوف الفرنسي «ميشيل فوكو» (Michel Foucault) (1926 - 1984) وأسّس من خلاله نظريّته في تحليل الخطابات، وهي النظريّة التي تقوم على مسلّمة ارتباط المعرفة بالسّلطة.

من خلال المعطيين المذكورين معطى التكامل ووحدة المشروع والمعطى المنهجيّ يجوز لنا الحديث بعدُ وفي هذه الملاحظات الأوّليّة التمهيديّة عن مرتكزين أساسيّين يقوم عليهما خطاب سعيد في نقد الاستشراق، الأوّل ذو طبيعة إيديولوجيّة وهو المنحى الذي تكرّس في الكتب الثلاثة التي سبق أن توقّفنا عندها والتي كان المدار فيها الموقف النّاقد والمشاكس بل والمعادي في أغلب الأحيان للغرب بسبب سياسات الهيمنة وحبّ التسلّط التي يمارسها في حقّ العرب والمسلمين والشعوب الشرقيّة عموما. أمّا المرتكز الثاني فهو معرفيّ فلسفيّ ومنهجيّ، ويتمثّل في المقولة الفوكوليّة التي استعارها سعيد من الفيلسوف الفرنسي واتّخذ منها أرضيّة منهجيّة في نقد الخطاب الاستشراقي. والحقيقة أنّ

---

(1) **تغطية الإسلام**، ص 9.

بين المرتكزين المذكورين علاقة وثيقة هي علاقة السّبب والنّتيجة، ذلك أنّ نظريّة ارتباط المعرفة بالسّلطة هي التي أفضت بسعيد إلى تشكيل موقفه من الاستشراق إذ رأى فيه مؤسّسة توّظف المعرفة لممارسة السّلطة والتسلّط. وهي في ذلك لا تبتعد كثيرا عن الأهداف السياسيّة نفسها التي سعى إليها الغرب ولا يزال في علاقة بالشعوب الشرقيّة. ما هي أوّلا الملامح الأساسيّة لنظريّة الحفر المعرفي الفوكوليّة (نسبة إلى فوكو) وكيف وظّفها المفكّر الفلسطيني في حقل الإنشاء الاستشراقي؟

المحور الأوّل : ملامح النظريّة الحفريّة وتوظيفها في حقل الإنشاء الاستشراقي

لزمن طويل هيمنت منهجيّة تاريخ الأفكار على قطاعات البحث العلمي. ولقد ظلّ مركز الثقل في هذه المنهجيّة ورهانها الأساسي هو المعنى الكامن في الخطابات وغالبا ما يتمّ ذلك إمّا بواسطة عمليات الاستقراء والتّفسير أو بواسطة الاستنباط والتأويل، وذلك بحسب مراتب الدّلالة في الظهور والخفاء. وقد فرضت هذه المنهجيّة بحكم طبيعتها تلك خططا معلومة واستراتيجيات مرسومة في تحقيق الرّهان الأساسي الذي أشرنا إليه. وهي خطط تتحرّك جيئة وذهابا في تاريخ الأفكار وسيرورتها من جهة الانبثاق والتشكّل والتمظهر في أصناف الخطاب. ويتمّ ذلك من خلال رصد لحظات النشأة ومراحل التطوّر وعقد المقارنات لتبيّن وجوه التأثير والتأثّر ومظاهر التماثل والائتلاف أو مظاهر التباين والاختلاف وتقصّي الأصول والفروع والأشباه والنظائر وأمارات التحوّل أو الثبات ومتابعة تشكّل العلوم وتطوّرها ثم استقرارها.

ولئن جاء المنهج البنيويّ ليفرض نفسه في لحظة ما من تطوّر المناهج والمقاربات التحليليّة والتأويليّة للخطابات الإبداعيّة، فإنّه بالرّغم من توجّهه نحو التنقيب عن البنى الثاوية في تلافيف الخطاب والأنساق الكبرى التي تنتظم تفاصيل المعاني ومتفرّقات الأفكار، معلنا في ذات الوقت «موت المؤلّف»، فإنّ هذا المنهج لم يخرج في جوهره عن الرّهان نفسه الذي يستهدفه منهج تاريخ الأفكار، وهو رهان المعنى مهما كانت مراتب الدّلالة ومنازل حضورها في البُنى الخِطابيّة، ومهما كان اختلاف الشروط الفاعلة في تحوّل المعنى أو ثباته. لم تفارق

البنيويّة إذن الطّروح والمصادرات نفسها التي يقوم عليها منهج تاريخ الأفكار التقليدي والمتمثلة في مشكلة المعنى. وهي من ثمّ تلتقي في نهاية المطاف مع المنهج نفسه في مستوى المحصّلات والنتائج النّهائيّة. ولهذا السّبب كان لابدّ من حدوث التجاوز في سبيل البحث عن رهانات أخرى تفتح آفاقا إيبستيميّة ومنهجيّة جديدة في حقل المعرفة وتحليل الخطابات التي تنتجها. ضمن هذه الآفاق تندرج المساهمة التأسيسيّة الرّائدة التي جاء بها الفيلسوف الفرنسي «ميشيل فوكو» (Michel Foucault) (1926-1984) خلال النّصف الثاني من القرن العشرين.

كان «ميشيل فوكو» في مقدّمة المفكّرين الذين نبّهوا إلى مظاهر القصور والتّناهي في منهجيّة تاريخ الأفكار فعمل من خلال كتاباته النّظريّة والتطبيقيّة أيضا على تجاوز هذا الفرع المعرفي (Discipline) للتأسيس لفرع علميّ بديل هو الذي خلع عليه مصطلح «حفريات المعرفة» (Archéologie du savoir)، وهي العبارة نفسها التي وسم بها كتابه الشهير الذي خصّصه لهذا التأسيس الإيبستيميّ والمنهجيّ الجديد[1]. وقد جاءت إضافة «فوكو» لتحوّل مركز الثقل في مقاربة العبارة وتحليل الخطاب من رهان المعنى وشروط انبثاقه إلى الوظائف التي يؤدّيها الخطاب في لحظة تاريخيّة معيّنة من خلال القوى والسّلطات التي تفعل في توجيهه وفي توجيه المعرفة والإنشاء بصورة عامّة. مع «فوكو» ومع منهج التحليل الحفري يتحوّل الرّهان من مساءلة المعنى ومساءلة الشكل والبناء إلى مساءلة الوظائف التي تؤدّيها الخطابات بما هي وفي حدّ ذاتها نُصُب (Monuments) دالّة. وتتجمّع تلك الوظائف من وجهة نظر «فوكو» في قاعدة أو قانون ثابت في كلّ خطاب وفي كلّ آن ومكان، وهذا القانون هو التواشج العضوي بين المعرفة والسّلطة أو إرادة التسلّط. ومعنى ذلك أنّ السّلطة هي التي تحدّد المعرفة، وفي المقابل فإنّ المعرفة المنتجة بشروط السّلطة تعود بدورها لتفعل في تحديد الوعي وأشكال التصرّف[2]. وفي هذا المضمار يقرّر «فوكو» «أنّ

(1) Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, éd. Gallimard, 1969
ترجم هذا الكتاب سالم يفوت تحت عنوان: **حفريات المعرفة**، المركز الثقافي العربي، ط. 3، المغرب - بيروت، 2005.

(2) انظر المزيد من التفصيل لهذه النقطة في: رضوان السيّد، **استشراق إدوارد سعيد وعلاقات الشرق بالغرب، دراسة في النصّ والوعي بالآخر، المجلّة العربيّة للثقافة**، السنة 23، العدد 45، محرّم 1425 هـ/ مارس (آذار)، 2004، ص 194.

السّلطة موجودة في كلّ مكان وفي كلّ مجتمع، وهي في الغرب الحديث تأخذ أشكالا منظّمة وشموليّة»[1]. ويعتبر «فوكو» في هذا السيّاق نفسه أنّ الثقافة الغربيّة هي ثقافة سلطويّة عنيفة. وهو يرى أنّ مفهوم «الحقيقة» ذاته مجرّد حيلة من حيل السّلطة والتسلّط. فالناس في نظره خاضعون لإنتاج الحقيقة من خلال السّلطة. فنحن نجده في معرض الحديث عن المشروطيات التاريخيّة للبُنى المعرفيّة يقرّر أنّ كلّ مرحلة تاريخيّة تمتلك شروطا خاصّة للحقيقة. وتلك الشروط هي التي تحدّد ما هو مقبول وما هو غير مقبول. وهو ملحظ ينطبق حتّى على الخطابات العلميّة، ذلك أنّ شروط الخطاب العلمي قد تغيّرت مع الزّمن من خلال قفزات مفاجئة وكبيرة ما بين مرحلة معرفيّة وأخرى[2].

جاء تفكير «ميشيل فوكو» في خصوص الخطابات ووظائفها من منظور التحليل الحفري ليقطع إيبستيميّا مع تاريخ الأفكار ومع البنيويّة أيضا، ذلك أنّ المنهج الحفري الذي يقترحه يمثّل تجاوزا لمنهج تاريخ الأفكار ولمنهج التحليل النبوي في آن واحد. ومردّ ذلك هو أنّ المنهجين معا يشتركان في الاحتفاء بالمعنى في حين أنّ المطلب في المنهج الحفري هو الوظائف التي تؤدّيها العبارات (Enoncés) والخطابات، ومختلف الكيفيات التي تشتغل بها تلك الخطابات في حقبة تاريخيّة معيّنة. ومن ثمّ فإنّ معنى الخطاب يفقد أولويّة التحليل في دائرة الاهتمام الفوكوليّة. وقد جاء تأكيد هذا المنحى على لسانه إذ يقول رافضا تصنيفه في زمرة البنيويّين : «لا يمكن لي أن أكون بنيويّا، وذلك لأنّ البنيويّة تضع الشروط الصّوريّة لظهور المعنى متّخذة من أسبقيّة اللّغة نقطة انطلاق... ومن هنا لا يمكن لي أن أكون بنيويّا وذلك لأنّي لا أهتمّ لا بالمعنى ولا بالشروط التي تُظهر المعنى، ولكن بشروط تحوّل أو توقّف المعنى، الشروط التي ينتفي فيها المعنى ليظهر شيء جديد»[3].

إنّ إصرار «فوكو» على إحداث القطيعة الإيبستميّة والمنهجيّة مع تاريخ الأفكار قد برز بوضوح جليّ في الفصل الرّابع من كتاب «حفريات المعرفة» وهو

---

(1)Michel Foucault, *Surveiller et punir*, Gallimard, 1975, p. 32

(2) انظر في هذا الخصوص : ميشيل فوكو، **الكلمات والأشياء**، ترجمة مطاع صفدي ومن معه، مركز الإنماء العربي، بيروت، 1989-1990.

(3) ورد الشاهد في: الزّواوي بغورة، **ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر**، دار الطّليعة للطباعة والنّشر، بيروت،2007 (ط. 1، 2001)، ص 27.

وفي (La description archéologique) «الوصف الحفري» الفصل الموسوم بـ
المبحث الأوّل من هذا الفصل وهو بعنوان «حفريات المعرفة وتاريخ الأفكار»[1].

في هذا المبحث يعقد «فوكو» مقارنات بين الفرعين المعرفيّين متوقّفا عند الفروق الجوهريّة التي تميّز بينهما من حيث الخلفيات والمقاصد وبالخصوص منهجيّة التّحليل ومعتمدا في ذلك أسلوب الخُلف (استبعاد ما ليس من اهتمام الوصف الحفري وإقرار ما هو منه) للتّأكيد على أنّ الوصف الحفري يقطع جذريّا مع تاريخ الأفكار باعتبار أنّه يكتسي كفاءة وصفيّة عالية فـ«الوصف الحفري فيه تخلّ مطلق عن تاريخ الأفكار ورفض منهجيّ لمسلّماته وطرقه، ومحاولة لإقامة تاريخ آخر لما قاله البشر»[2]، بل إنّه يصرّح بوضوح شديد بأنّ منهجيّة تاريخ الأفكار بمقوّماتها المعروفة لا تعدو أن تكون «مداعبات مسلّية، لكنّها مداعبات فات أوانها وأكل عليها الدّهر وشرب، ينتصر لها مؤرّخون فاتهم الرّكب»[3].

بأسلوب الخُلف إذن وكما أسلفنا يرسم «ميشيل فوكو» ملامح التّحليل الحفري مبرزا أهمّ المقوّمات والخصائص التي تميّزه عن سائر مناهج تحليل الخطاب وفي مقدّمتها منهج تاريخ الأفكار فيقول: «لا تسعى حفريات المعرفة إلى تحديد الخواطر والتمثّلات والصّور والأفكار المحوريّة والموضوعات الأساسيّة التي تختفي وتظهر في الخطابات، بل تحدّد هذه الخطابات نفسها من حيث هي ممارسات تحكمها قواعد معيّنة، فهي لا تنظر إلى الخطاب على أنّه وثيقة ولا تعتبره علامة أو إشارة تحيل إلى شيء آخر، كما لا ترى فيه عنصرا - مهما بلغ من الشفافيّة - نكون ملزمين في الغالب الأعم باختراق عتمته وضبابيّته حتّى نصل أخيرا إلى حيث يقبع ما هو عميق وجوهريّ فيه، بل تُعنى بالخطاب في حدّ ذاته بوصبه نُصبا أثريّا. فحفريات المعرفة ليست مبحثا تأويليّا ما دامت لا تسعى إلى

---

(1) *L'archéologie du savoir (la description archéologique : archéologie du savoir et histoire des idées)*, p.p. 177-183.

(2) ميشيل فوكو، **حفريات المعرفة**، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، ط. 3، المغرب - بيروت، 2005، ص 128.

(3) م. ن، ص 133.

اكتشاف خطاب آخر يتوارى خلف الخطاب. كما ترفض أن تكون دراسة تبحث عن المعنى الحقيقي خلف المعنى الظاهر، فهي ليست مبحثا مجازيّا»[1].

الخطاب من منظور التحليل الحفري يُطلب لذاته بآعتباره «نُصبا أثريّا» وهو بهذا الاعتبار «ممارسة» (une pratique). وهذه الممارسة محكومة بقواعد معيّنة بحكم العلاقة الوطيدة بين المعرفة والسّلطة من وجهة النّظر الفوكوليّة. وبهذا الاعتبار تتحدّد منهجيّة التحليل الحفري بما هي منهجيّة ينصبّ فيها الاهتمام على تقصّي أنماط «الممارسات الخطابيّة» و«القواعد» التي تنطوي عليها وتفعل في تشكّلها في سياق لحظة تاريخية معيّنة لأنّ الخطاب باعتباره ممارسة لا ينفصل عن ممارسات أخرى مختلفة في التاريخ، ذلك أنّ «المعركة التاريخيّة التي تجرفنا وتحدّدنا هي تاريخيّة حربيّة لا كلاميّة، علاقة سلطة لا علاقة معنى»[2].

للخطاب في بُعده التاريخي علاقة إذن بالممارسات غير الخِطابيّة وفي مقدّمتها الممارسات السّلطويّة، والحفر في الخطاب هو بحث عن الآليات المتحكّمة فيه مثل آلية المنع والرّفض والتملّك والتمذهب والمراقبة والعقاب... ومعنى كلّ ذلك أنّ التحليل الحفري للخطاب ينكبّ في جوهره على تشخيص التمظهرات المختلفة للعلاقة بين المعرفة والسّلطة في مجتمع ما. ومن هذا المنظور تتحدّد علاقة تحليل الخطاب عند «فوكو» بمفهوم «الإبستيمية» (Epistémé) أي النّظام المعرفي، ذلك أنّ ما تدرسه الإبستيميّه هو عند «فوكو» «مجموع العلاقات التي بإمكانها أن توجد في فترة معيّنة بين الممارسات الخِطابيّة التي تفسح المجال أمام أشكال إبستيمولوجيّة وعلوم»[3].

ورد على لسان «فوكو» في الشاهد الذي سقناه ذكر للعلامة والإشارة والإحالة؛ وفي ذلك تلميح إلى خصائص المنهجيّة البنيويّة. وههنا أيضا نجد «فوكو» يعلن تنصّله وتبرّأه من البنيويّة وانحيازه المطلق إلى منهج التحليل الحفري. وهو يؤكّد هذا الموقف بإعلان أنّ حفريات المعرفة لا شأن لها بالمعنى، ذلك أنّ المعنى

---

(1) ميشيل فوكو، **حفريات المعرفة**، المصدر المذكور، ص 128.

(2) الكلام لميشيل فوكو، ورد في: الزّواوي بغورة، **ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر**، المرجع المذكور، ص 38.

(3) ميشيل فوكو، **حفريات المعرفة**، ترجمة سالم يفوت، المصدر المذكور، ص 183.

هو كما أسلفنا قاسم مشترك في البحث بين تاريخ الأفكار والبنيويّة بالرّغم من وجوه الاختلاف في مستوى التمشّي والرؤية. وإذا كان «فوكو» قد أكّد في معرض حديثه عن «الممارسات الخِطابيّة» أنّ «الإلحاح على دور الذّات الفرديّة المبدعة واعتبارها علّة وجود الأثر ومبدأ وحدته أمر لا تقرّ عليه حفريات المعرفة»، وهو ما يعني فكرة «موت المؤلّف» في المنطق البنيويّ، إلاّ أنّ «فوكو» لا ينفكّ سواء في كتاباته أو حواراته يرفض إلحاقه بالبنيويّين كما يرفض تصنيفه ضمن ما بعد البنيويّة، بل إنّه يرفض التّصنيف مطلقا.

إنّ القاعدة الأساسيّة في تشكّل الخطابات وفي «الممارسات الخِطابيّة» هي عند «فوكو» قاعدة ارتباط المعرفة بالسّلطة. ومن ثمّ فإنّ كلّ إنشاء إنّما هو فعل خاضع لثنائي المعرفة/ السّلطة. والحفر في الخطابات إنّما هو سعي إلى الكشف عن هذه الثنائيّة وعن تمظهراتها في علاقة بسائر الممارسات التاريخيّة.

تشكّلت الملامح الأساسيّة لنظريّة التحليل الحفري وللمنهجيّة المعتمدة فيها من خلال مؤلّفين أساسيين لـ«ميشيل فوكو» هما «حفريات المعرفة» و«الكلمات والأشياء»[1]. وكان من ضمن المقرّرات التي انتهى إليها «فوكو» في هذا الكتاب بصدد المشروطيات التاريخيّة للبُنى المعرفيّة أنّ كلّ مرحلة تاريخيّة تمتلك شروطا خاصّة للحقيقة يتحدّد بمقتضاها ما هو مقبول وما هو غير مقبول. ويضرب مثالا على ذلك الخطاب العلميّ إذ بيّن أنّ شروط الخطاب العلمي قد شهدت تغيّرا مع الزّمن من خلال قفزات مفاجئة وكبيرة ما بين مرحلة معرفيّة وأخرى.

وقد شهد منهج التحليل الحفري على يدي «ميشيل فوكو» تطبيقات عديدة في مجالات بحثيّة مختلفة تناول فيها بالدّرس مجموعة من المؤسّسات الاجتماعيّة مثل المصحّات النفسيّة والمؤسّسات السّجنيّة والمدرسيّة في المجتمعات الغربيّة منذ القرن الثامن عشر. وكان ديدنه في جميع تلك المجالات استكشاف النماذج المعرفيّة والقوى السلطويّة الكامنة وراء الظواهر بهدف تحديد البُنى المعرفيّة

---

(1) صدر الكتاب في طبعته الأصليّة باللّغة الفرنسية سنة 1966 تحت عنوان :
Les mots et les choses : une archéologie des sciences humaines, Editions Gallimard, 1966.

وترجمه إلى العربيّة فريق من الباحثين بإشراف مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1989-1990.

وأنظمتها والقوى المتحكّمة فيها. فهو في كتاب «المراقبة والمعاقبة»[1] يستكشف البُنى الصّغرى للسّلطة وتطوّرها في المجتمعات الغربيّة من خلال «جينيالوجيا» المؤسّسة العقابيّة والسجنيّة فيتقصّي ما يسمّيه بـ«تكنولوجيا العقاب» وتطوّر أنماطها من نمط «العقاب الملكي» (تنفيذ عمليات الإعدام الوحشيّة بصورة علنيّة) إلى نمط «العقاب التأديبي» الذي يمارس في العصر الحديث. وفي النّمطين معا لا تتغيّر القاعدة وهي سعي المجتمع إلى تطبيق نظام التحكّم والسّيطرة، وذلك دائما في إطار القانون نفسه، قانون ارتباط السّلطة بالمعرفة.

وفي كتاب «تاريخ الجنون»[2] يتطرّق «فوكو» إلى ظاهرة العزل الفيزيائي والاجتماعي التي مورست قديما مع المجذومين، ثمّ مورست بعد ذلك مع المجانين. وفي الحالتين معا ظلّ العنصر الثابت هو العزل مع تغيّر فقط في الموضوع. وفي هذا السياق يتعرّض «فوكو» للمعالجات العلميّة للمجانين ومختلّي العقول عبر تطوّراتها التاريخيّة مبرزا أنّ لاحقها لا يقلّ سلطويّة عن سابقها، فقد كان دأب المعالجين النفسانيّين هو علاج المجنون بواسطة العقاب حتى يتعلّم السّلوك «العاقل».

وكان حقل اللّغة من أهمّ الحقول التي وظّف فيها الفيلسوف الفرنسي منهج التحليل الحفري. طبّق ذلك في كتاب «تاريخ الجنون» الذي سبق ذكره، فنجده في هذا الكتاب يتحدّث عن لغة الجنون وعمّا يسمّيه بـ«أركيولوجيا الصّمت»، ويشير إلى أنّه لا يريد «إقامة تاريخ للّغة، لغة الجنون عن طريق لغة الطبّ العقلي أو النفسي ولكن إقامة أركيولوجيا الصّمت»[3] ومن المنظور الحفري نفسه تطرّق «فوكو» إلى دراسة اللّغة أيضا في كتابه «مولد العيادة»[4] وتتجلّى أهميّة اللّغة في هذا الكتاب من خلال قول «فوكو» : «إنّ موضوع هذا الكتاب هو المكان أو الحيّز واللّغة والموت والنظرة أو الرؤية»[5].

(1)Michel Foucault, *Surveiller et punir*, Editions Gallimard, 1975.

(2)Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1971.

(3)*Ibid,* p.102

(4)Michel Foucault, Naissance de la clinique, P.U.F 3^{e} éd. 1993.

(5)Ibid., p. 3.

في الكتابين معا «تاريخ الجنون» و«مولد العيادة» يُسائل «فوكو» اللّغة، وهي اللّغة الطبيّة والنفسيّة والعقليّة والقانونيّة في الكتاب الأوّل، وذلك بهدف التعرّف على تجربة الجنون ؛ وهي اللّغة الطبيّة أساسا في الكتاب الثاني، وذلك بهدف التعرّف على تجربة المرض والموت. «ومن خلال هذا التساؤل تتشابك العلاقة بين اللّغة والموت، بين اللّغة والكينونة، بين اللّغة والتناهي»[1].

وقد كان المنهج الحفري الفوكولي مصدر استلهام واستمداد من قبل عدد كبير من المفكّرين والدّارسين العرب في العصر الحديث على اختلاف بينهم في الجوانب المستلهمة وفي درجات التصرّف والتكييف. ونجد في مقدّمة هؤلاء الباحثين محمد عابد الجابري ومحمد أركون ومطاع صفدي وفتحي التريكي[2]. أمّا فيما يتعلّق بإدوارد سعيد الذي يهمّنا في هذا الفصل فإنّ مصادر تأثّره في موضوع نقد الاستشراق وتحليل الخطاب الاستشراقي قد تعدّدت في حقيقة الأمر، وكان في صدارة الباحثين الذين استفاد منهم المفكّر الفلسطيني في هذا الباب أنور عبد الملك بطبيعة الحال وأيضا «مكسيم رودنسون» (Maxime Rodinson) من خلال خطابه الناقد هو أيضا للاستشراق، وكذلك «جاك ديريدا» (Jaques Dérida) من خلال منهجه التفكيكي، غير أنّ مصدر الاستلهام الأساسي هو الفيلسوف الفرنسي «ميشيل فوكو». وهي الحقيقة التي أعلنها سعيد بشكل صريح قائلا : «ولقد وجدت استخدام مفهوم «ميشيل فوكو» للإنشاء كما يصفه في كتابيه «علم آثار المعرفة» و«أدّب وعاقب» ذا فائدة هنا لتحديد هويّة الاستشراق. وما أطرحه هنا هو أنّنا ما لم نكتنه الاستشراق بوصفه إنشاء فلن يكون في وسعنا أبدا أن نفهم الفرع المنظّم تنظيما عاليا الذي استطاعت الثقافة الغربيّة عن طريقه أن تتدبّر الشرق، بل حتّى أن تنتجه سياسيّا واجتماعيّا وعسكريّا وعقائديّا وعلميّا وتخيّليّا في مرحلة ما بعد عصر التنوير»[3].

---

(1) الزواوي بغورة، **ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر**، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط. 2، بيروت، 2007، ص ص 17-18.

(2) انظر في هذا الخصوص المرجع المذكور؛ والملاحظ هو أنّ مؤلّف الكتاب قد اقتصر على ذكر الجابري وأركون وصفدي والتريكي وطرح من دائرة اهتمامه إدوارد سعيد والحال أنّه كان من أوائل المستفيدين من المنهجيّة الفوكوليّة.

(3) إدوارد سعيد، **الاستشراق، المعرفة، السّلطة، الإنشاء**، نقله إلى العربيّة كمال أبو ديب، مؤسّسة الأبحاث العربيّة، ط. 7، بيروت، 2005 (ط. 1، 1981) ص 39.

الإنشاء أو إنتاج الخطابات يقوم على النّحو الذي قرّره «فوكو» على ثنائي المعرفة/ السلطة. ويذهب إدوارد سعيد إلى أنّ الخطاب الاستشراقي بما هو إنشاء يخضع للنّظرية نفسها التي أسّسها الفيلسوف الفرنسي ؛ وهو من ثمّ يخضع للمنهج الحفري نفسه من الناحية التحليليّة والنّقديّة. غير أنّه ينبغي أن نلاحظ أنّ المفكّر الفلسطيني قد دفع بالنّظريّة الفوكوليّة إلى أقصى مدى، إذ نجده ينكر كلّ إمكان لمعرفة نزيهة معتبرا أنّ المعرفة إنّما هي لحظة من لحظات السّلطة وحسب. المعرفة في نظر سعيد تكييف للعالم وإخضاعه وإعادة بنائه. يقول في هذا الخصوص: «ليس ثمّة ما هو سويّ أو طبيعيّ حول السّلطة، فهي تتشكّل وتفيض وتنتشر، وهي أداتيّة، وهي مقنّعة، وهي ذات مكانة، وهي تؤسّس شرائع للذّوق والقيم، وهي عمليّا لا تفرق عن أفكار معيّنة تمنحها هي الكرامة والجلال بوصفها حقيقة، وعن التقاليد والمنظورات والمحاكمات التي تشكّلها وتنقلها وتعيد إنتاجها. وفوق كلّ شيء فإنّه يمكن بل يجب في الواقع تحليل السّلطة، وجميع خصائص السلطة هذه تنطبق على الاستشراق؛ وكثير ممّا أفعله في هذه الدّراسة هو أن أصف كلا السلطة التاريخيّة في الاستشراق والأفراد ذوي السّلطة المرجعية فيه»[1].

هذا كلام يكشف درجة العدميّة التي بلغها إدوارد سعيد في إساءة الظنّ بالمعرفة والتّشكيك في إمكان معرفة موضوعيّة. ويذهب بعض الدّارسين إلى أنّ تشاؤميّة سعيد تتخطّى الفيلسوف الفرنسي لتستمدّ جذورها من فلسفة «نيتشة» (Nietzsche) إذ يبدو أنّ هنالك علاقة بين فكرة ارتباط المعرفة بالسّلطة على النحو الذي تجسّمت به في كتابات سعيد وفكرة ارتباط المعرفة بالإرادة عند الفيلسوف الألماني، فقد أكّد «نيتشة» أنّ الإرادة هي رمز للسّلطة وأنّ المعرفة خاضعة للإرادة وتابعة لها. ويبدو أنّ «نيتشة» قد قلب المعادلة القديمة التي قال بها «أفلاطون» عندما اعتبر أنّ المعرفة هي إرادة الحقيقة وأنّ الحقيقة هي جماع القيم[2].

---

(1) إدوارد سعيد، **الاستشراق، المعرفة، السّلطة، الإنشاء**، ص 53.

(2) انظر مزيدا من التفاصيل حول هذه المسألة في: جمال مفرج، **الاستشراق في نظر إدوارد سعيد أو السّعي وراء السيطرة، المجلّة العربيّة للثقافة**، السّنة الحادية والعشرون، العدد 45، محرّم 1425/ مارس (آذار)، 2004، ص ص 315-336.

ما هي مظاهر التّحليل الحفري في ما كتبه إدوارد سعيد عن الاستشراق؟ ما هي الرؤى النظريّة التي صاغها في إطار نظريّة التحليل الحفري؟ ما هي أهمّ المفاهيم التي أجراها ؟ ما هي أهمّ الأفكار والأطروحات والمواقف التي صاغها من منظور التحليل الحفري للخطاب الاستشراقي؟ ما هو الوعي الجديد الذي شكّله سعيد وأسّس له من خلال كتاب «الاستشراق» خاصّة وكتبه الأخرى التي تدور في الفلك نفسه؟

من خلال عناوين الكتب ترتسم في خاطر القارئ انطباعات أوليّة عمّا يقرأ، ذلك أنّ العنوان يعتبر من منظور تحليل الخطاب أولى العتبات المهمّة والدّالة التي يمكن أن يلتقط من خلالها القارئ فكرة أوّليّة عن مادّة الكتاب ومضامينه، وربّما أيضا عن توجّهات المؤلّف فيه من حيث المنهج والدّوافع والأهداف. وقد تبلغ تلك الدّلالات درجة عالية من الكثافة والبروز عندما يُبنى العنوان بطريقة متقنة وبوعي مرهف وانطلاقا من خلفيّة فكريّة أو فنيّة واضحة ومحدّدة. في هذه الحالة يرد العنوان شديد الاكتناز وعميق الدّلالة بحيث يقدّم للوهلة الأولى صورة مختزلة عن الكتاب برمّته[1].

هذه الخصائص مجتمعة تنطبق على بنية العنوان الذي اختاره إدوارد سعيد لكتابه في تحليل الخطاب الاستشراقي ونقده، فقد ورد عنوان الكتاب في شكل بنية رباعيّة هي (الاستشراق - المعرفة - السّلطة - الإنشاء)، وكلّ عنصر في هذه البنية يحمل دلالة مخصوصة ويُحيل على مرجعيّة بعينها، ثمّ إنّ العناصر الأربعة تتضافر علائقيّا لتشكّل محصّلة دلاليّة جامعة أشدّ كثافة وأوسع تعبيرا عن تعالق المرجعيات بدورها في مستوى تبادل التأثير والتأثّر من منظور إدوارد سعيد، وهو المنظور الفوكولي نفسه في حقل المعرفة وتحليل الخطابات التي تنتجها. وقد تجسّد هذا التعالق من خلال مقرّرات عديدة جاءت على لسان إدوارد سعيد في سياقات متنوّعة من كتابه سواء في معرض التعريف بالاستشراق أو في معرض الإلحاح المستمرّ على الترابط الوثيق بين معرفة الشرق والغاية المؤكّدة من هذه المعرفة، وهي إرادة الامتلاك والتسلّط وممارسة القوّة سواء في

(1) انظر في خصوص مبحث العتبات وعلى سبيل المثال: Gérard Genette, *Seuils*, Paris, Seuil, 1987

مظاهرها العسكريّـة أو السياسيّة أو الاقتصاديّة. يقول إدوارد سعيد في خصوص الاستشراق كاشفا تعالق البعدين المعرفي والتسلّطي فيه : «الشرق جزء تكامليّ من حضارة أوروبّا وثقافتها الماديّتين. ويعبّر الاستشراق عن ذلك الجزء ويمثّله ثقافيّا بل وحتّى عقائديّا من حيث هو (أي الاستشراق) نهج من الإنشاء له ما يعزّزه من المؤسّسات والمفردات وتراث البحث والصّور والمعتقدات المذهبيّة وحتّى الأجهزة المكاتبيّة (البيروقراطيّة) الاستعماريّة والأساليب الاستعماريّة»[1].

ويقول في هذا السياق نفسه: «إذا اتّخذنا من أواخر القرن الثامن عشر نقطة للانطلاق محدّدة تحديدا تقريبيّا، فإنّ الاستشراق يمكن أن يُناقش ويُحلّل بوصفه المؤسّسة المشتركة للتّعامل مع الشرق، التعامل معه بإصدار تقريرات حوله، وإجازة الآراء فيه وإقرارها، وبوصفه وتدريسه، والاستقرار فيه وحكمه، وبإيجاز الاستشراق كأسلوب غربيّ للسيطرة على الشرق واستبنائه وامتلاك السيادة عليه»[2].

من خلال الشاهدين السّابقين تتكشّف وجوه التّعالق بين العناصر الأربعة المكوّنة لبنية الكتاب على النحو الذي يتمثّله إدوارد سعيد ويدركه، فالاستشراق مؤسّسة غربيّة تقوم على الإنشاء أي إنتاج خطابات مادّتها وموضوعها هو الشرق وثقافة الشرق، وهي مؤسّسة غير معزولة أو لا تشتغل بشكل معزول عن سائر المؤسّسات في الغرب، بل هي تتكامل معها في مسعى واحد مشترك هو ممارسة السّلطة على بلاد الشرق وتحقيق السّيادة عليها.

من هذا المنطلق الواعي بطبيعة الخلفيّة المعرفيّة والتسلّطيّة للمؤسّسة الاستشراقيّة يحدّد إدوارد سعيد في عبارة مباشرة الهدف من تأليف كتابه فيقول: «أحد أغراض الكتاب الحاضر هو أن يمثّل على الاستشراق ويوضّحه ويحلّله ويتأمّله من حيث هو ممارسة للقوّة الثقافيّة»[3]. ومن هذا المنطلق نفسه ينبّه إلى الاستراتيجيّة الخِطابيّة التي يقوم عليها «الإنشاء» الاستشراقي باعتباره «معرفة

---

(1) إدوارد سعيد، **الاستشراق**، المصدر المذكور، ص 37.

(2) نفسه، ص 38.

(3) نفسه ، ص 71.

بالشرق تضع الشرقيّ في قاعة التدريس، في محكمة، في سجن، أو في دليل موجز لأغراض التحليل المدقّق والدّراسة والمحاكمة والتأديب أو الحكم»[1].

ومرّة أخرى تتوارد في هذا الشاهد ألفاظ ومفاهيم مستمدّة من المعجم الفوكولي ومحيلة على المرجعيّة الفوكوليّة ببعديها النظري والإجرائي معا فيما يتّصل بقانون التعالق بين المعرفي والسّلطوي، ذلك ما تشي به ألفاظ من قبيل (التأديب - المحاكمة - السّجن)، فهي تحيل بشكل يكاد يكون صريحا على إحدى الاستراتيجيات المعتمدة في باب التعالق المذكور وهي استراتيجيا «المراقبة» و«العقاب» (Surveiller et punir)[2]، فالمؤسسة الاستشراقيّة لا تختلف عن المؤسّسات التي درسها «ميشيل فوكو» وحلّلها مثل المؤسّسة السّجنيّة والمؤسّسة العلاجيّة في المجتمع الغربي من حيث خضوعها للمبدإ نفسه والقانون ذاته. وبناء على المنطلقات الفكريّة والمفاهيميّة المذكورة تتحدّد بجلاء شديد العلاقة الوثيقة بين المعرفة والسّلطة من خلال الموضوع الذي ضبطه إدوارد سعيد لكتابه إذ يقول : «إنّ الموضوع الذي يقوم عليه هذا الكتاب - الاستشراق - هو ترادف المعرفة والقوّة»[3].

استنادا إلى هذه الأرضيّة الإبستيميّة والفلسفيّة تتحدّد معالم الاستراتيجيا التي سيتوخّاها سعيد في تحليل الخطاب الاستشراقي؛ وهو ما يمكّن قارئ سعيد من تفكيك خطابه هو في نقد الاستشراق باستجلاء أوّلا الرؤى النظريّة والمسلّمات التي يصدر عنها هذا الخطاب، وثانيا المفاهيم أو الجهاز المفاهيمي الذي تمّ إجراؤه وتوظيفه في التحليل والنقد من منظور حفريّ، وثالثا أهمّ الأطروحات والمواقف التي صاغها سعيد في خصوص الاستشراق من المنظور الحفري نفسه دائما، ورابعا وأخيرا الوعي الجديد الذي شكّله خطاب سعيد وأسّس له في علاقة مباشرة بالظاهرة الاستشراقيّة وعلى الصّعيد الفكريّ والثقافي العربيّين بشكل أعمّ.

---

(1) إدوارد سعيد، **الاستشراق**، المصدر المذكور، ص ص 71-72.
(2) راجع : Michel Foucault, *Surveiller et punir*, Gallimard, 1975
(3) إدوارد سعيد، **الاستشراق**، المصدر المذكور، ص 9.

المحور الثاني : أهمّ المصادرات الحفريّة في تحليل الخطاب الاستشراقي

يعلن سعيد في بعض المظانّ من كتاب «الاستشراق» أنّ تحليله للخطاب الاستشراقي ونقده سيأخذ منحى سياسيّا بالضّرورة. ويفسّر ذلك استنادا إلى رأي سابق حول الاستشراق ينطلق من مسّلمة ارتباط المعرفة بالسّلطة، بقوله : «إذا كان هذا التحديد للاستشراق يبدو سياسيّا أكثر منه أيّ شيء آخر فذلك ببساطة لأنّني أؤمن بأنّ الاستشراق كان هو نفسه نتاجا لقوى ونشاطات سياسيّة معيّنة»[1]. ومعنى ذلك أنّ سعيدا لن يركّز كثيرا على المعرفة التي أنتجها الاستشراق حول الشرق وحضارته بقدر ما يركّز بصفة جوهريّة على الدّوافع والأهداف والقوى التي تبطّنها تلك المعرفة، وهي التي تختزلها مقولة ارتباط المعرفة بالسلطة والرّغبة في التسلّط. ويتجسّد ذلك حسب سعيد في الهيمنة الاستعماريّة. ومن ثمّ فإنّ الباحث الفلسطيني سيتخطّى - تماما مثلما فعل «ميشيل فوكو» - منهجيّة التحليل المعتمدة في مادّة تاريخ الأفكار وفي التحليل البنيويّ أيضا، وهما الحقلان اللّذان يتّجه فيهما النّظر أساسا إلى قضيّة المعنى في مستوى انبثاقاته وتلوّناته ودرجات تحوّلاته أو ثباته، إلى البحث في شروط إنتاج المعنى وتحليل أسس إنتاجه في البُنى الخِطابية (Structures discursives) المختلفة، واستكشاف القوى المتحكّمة في تلك الخطابات أو بعبارة أخرى فوكوليّة تحديد «قواعد الممارسات الخطابيّة» (Les règles de pratiques discursives).

إنّ التحليل الحفري للخطاب الاستشراقي لا يتوقّف عند سطح المعنى، بل إنّ قضيّـة المعنى لا تعنيه بالدّرجة الأولى، فهو يتوقّف عند ما يقوله الخطاب وما تنطـق به العبارة، بل إنّه يسعى بالأحرى إلى البحث في «الانتظامات العباريّة» (Les régularités annonciatives) حسب المعجم الفوكولي. ومن ثمّ فإنّ الاستراتيجيا الحفريّة التي انتهجها سعيد إنّما تهدف إلى تعرية الجذور الأركيولوجيّة للخطاب الاستشراقي ولآليات تشكّله في سيرورته «الجينيالوجيّة» (généalogique) حسب عبارة «فوكو» دائما. وهي «جينيالوجيا» محكومة من جهة أولى بعلاقة تنافريّة بين الغرب والشرق ضاربة في التاريخ، ومن جهة ثانية بعلاقة معرفيّة مختلّة التوازن أصلا، وذلك بحكم أنّها «لم تتمّ في ظروف مناسبة

---

(1) إدوارد سعيد، **الاستشراق**، ص 214.

للتّعارف السّليم بين الشعوب وعلاقات اعتراف ما تزال صعبة المنال بالنّظر إلى الواقع الانقسامي السّياسي في العلاقات الدّوليّة بين العرب والغرب إجمالا»[1].

في هذا الإطار تندرج جملة من المصادرات والرؤى النّظرية التي صاغها إدوراد سعيد في خصوص الاستشراق وفي علاقة بالنّظريّة الفوكوليّة وبمنهجيّة الوصف الحفري تحديدا. فما هي أهمّ هذه المصادرات الحفريّة ؟

1. الثقافة نظام تسلّطيّ :

الاستشراق في نظر سعيد مؤسّسة لا تنفصل عن سائر المؤسّسات المجتمعيّة كالثّقافة والسّياسة وغيرها من حيث الاشتراك في تأدية الوظيفة السّلطويّة والتسلّطية نفسها. ولكنّ المفارقة هي أنّ الضّوابط الدّاخليّة التي تقوم عليها الثقافة والتي تكبّل الكتّاب والمفكّرين والمبدعين غالبا ما تفضي إلى نتائج عكسيّة إذ أنّها «كانت منتجة لا كابحة بصورة خالصة. وهذه الفكرة التي لا يزال «غرامشي» دون شك و«فوكو» بطرقهم (كذا) بالغة الاختلاف يحاولون أن يضيئوها»[2]. ومن هذا المنظور تفسّر غزارة الأدبيات الاستشراقيّة، إذ هي غزارة تستمدّ حوافزها وتحقّق وفرتها من القوى نفسها المحرّكة للمؤسّسات والمشكّلة للخطابات في الغرب سواء في صُلب المجتمعات الغربيّة ذاتها أو في علاقة بالشرق ثقافة وحضارة، ذلك أنّ الخطاب أيّ خطاب هو في نظر سعيد واقتفاء لـ«فوكو» ممارسة تنبعث من القانون نفسه، قانون ارتباط المعرفة بالسّلطة. إنّ الإنشاء الاستشراقي يتنزّل في الصّميم من هذا القانون الذي ينتظم سائر المؤسّسات المجتمعيّة بحيث يبدو مرتبطا بها ارتباطا تفاعليّا، ذلك أنّ مفهوم التسلّط الذي يهيمن في نظر سعيد على الحياة الثقافية في الغرب الصّناعي يمتد أثره المباشر إلى قطاع الاستشراق، فـ«التسلّط أو بالأحرى النتائج الفاعلة للتسلّط الثقافي هي ما يمنح الاستشراق متانته وقوّته اللّتين ما فتئت أتحدّث عنهما». وضمن هذا الأفق ذاته يندرج مشروع سعيد، «إنّ ما علينا أن نحاول أن ندركه هو القوّة المتلاحمة للإنشاء الاستشراقي وعلاقاته الوثيقة بالمؤسّسات الاجتماعيّة والسياسيّة المعزّزة وقدرته المهيبة على البقاء»[3].

---

(1) خليل أحمد خليل، **الاستشراق مشكلة معرفة أم مشكلة اعتراف بالآخر ؟**، مجلّة **الفكر العربي**، العدد 31، كانون الثاني (يناير)- آذار (مارس)، 1983، السنة الخامسة، ص 50.

(2) إدوارد سعيد، **الاستشراق**، المصدر المذكور، ص 49.

(3) م. ن، ص 41.

2. الخطاب الاستشراقي نتاج لقانون المعرفة/السلطة

يعتبر إدوارد سعيد أنّ الترابط العضوي بين المعرفة والقوّة سلسلة لا تتناهى وأنّ كلّ الخطابات التي يتمّ إنتاجها في حقول الثقافة والأدب تخضع لتأثير هذه السّلسلة. ومن ثمّ فإنّه من السّذاجة اعتبار تلك الخطابات بريئة كلّ البراءة من مؤثّرات السّياسة بما هي أحد تجليات القوّة، فتلك فكرة رائجة ليس لها أساس من الصحّة. والاستشراق باعتباره مؤسّسه أو خطابا لا يشذّ عن هذه القاعدة التي تخضع لها مؤسّسات المجتمع بما في ذلك الثقافة والأدب، بل إنّ دراسة هذه المؤسّسات جميعها لا يمكن أن تنجز إلاّ في إطار عملية جامعة ومتكاملة. يقول سعيد في هذا الخصوص: «ليس ثمّة من شكّ في أنّ دراستي للاستشراق قد أقنعتني - وآمل أنّها ستقنع زملائي من دارسي الأدب - بأنّ المجتمع والثقافة الأدبيّة لا يمكن أن يفهما ويدرسا إلاّ معا»[1]. وهي الرؤية الفوكوليّة نفسها التي تتركّز فيها دراسة قضيّة المعرفة والسلطة على الخطابات مهما اختلفت أنواعها باعتبارها ممارسة. ولذلك تتساوى هذه الخطابات في الوظيفة نفسها وتشترك فيها مع سائر الممارسات في التاريخ بما في ذلك الممارسات غير الخِطابيّة.

ومن الاستتباعات المباشرة لقاعدة المعرفة/ السّلطة، وربّما المأساويّة في تقدير سعيد، طبيعة الأسلوب الذي تعامل بواسطته الاستشراق مع الذات الشرقيّة من حيث هي ذات إنسانيّة أوّلا وقبل أيّ اعتبار آخر، فقد فرض قانون القوّة والغلبة على الذهنيّة الاستشراقيّة تشكيل معرفة عن هذه الذّات لا تنبثق من الحقيقة والواقع بقدر ما هي صادرة عن عمليّات خلق أو إعادة خلق وتمثّل وتكييف لا تعترف بالشرقيّ باعتباره كائنا بشريّا يمتلك ذاتا وكيانا وموقعا في المكان والزمان والتاريخ، بل إنّها تجرّده أصلا من إنسانيّته، ذلك «أنّ سلسلة المعرفة والقوّة التي تخلق الشرقيّ وبمعنى ما تلغيه ككائن إنسانيّ ليست بالنسبة إليّ قضيّة جامعيّة حصرا، غير أنّها قضيّة فكريّة ذات أهميّة واضحة جدّا»[2].

(1) إدوارد سعيد، **الاستشراق**، المصدر المذكور، ص 59.

(2) نفسه، والصفحة نفسها.

3. علاقة الغرب بالشرق علاقة قوّة

هذه العلاقة تبدّت ملامحها حسب سعيد منذ القرن الثامن عشر، فكان الملمح الأوّل هو السّعي إلى تحقيق معرفة بالآخر الشرقي. وقد سارت هذه المعرفة بشكل متنام ومنظّم، دعّمها الفضول والاهتمام بـ«الأجنبيّ وغير العادي» ونمّتها معارف وعلوم آخذة في النموّ مثل علم الأصول العرقيّة والتشريح المقارن وفقه اللّغة والتاريخ. وتضافرت في إنتاج هذه المعرفة روافد أخرى من الكتابات التي أنتجها روائيّون وشعراء ورحّالة ومترجمون. أمّا الملمح الثاني الأساسي في هذه العلاقة فهو عامل القوّة ذلك «أنّ أوروبّا كانت دائما في موضع القوّة إن لم نقل السّيطرة»[1]. العلاقة إذن هي بين طرف قويّ هو الغرب وطرف ضعيف هو الشرق. ومهما كان السّعي أحيانا إلى تلطيف تلك العلاقة ورفعها إلى مستوى الشراكة مثل الاعتراف الذي صدر عن «بلفور» في خصوص «عظمة» الحضارات الشرقيّة، فإنّ جوهر العلاقة يظل مختلاّ لفائدة شريك قويّ على حساب شريك ضعيف، ويظلّ خاضعا للخلفيات السياسيّة والثقافيّة وأيضا الدّينيّة.

ويوظّف إدوارد سعيد في تقرير حضور عامل القوّة في علاقة الغرب بالشرق وانعكاس ذلك على الإنشاء الاستشراقي المفاهيم نفسها التي أسّسها «ميشيل فوكو» في حقل التحليل الحفري مثل مفهوم «المراقبة والعقاب» انطلاقا من المقولة الأمّ وهي ارتباط المعرفة بالسلطة، فيقول: «فمعرفة الشرقيّ، لأنّها وليدة القوّة، تخلق بمعنى من المعاني، الشرق والشرقيّ وعالمه. وفي لغة كرومر وبلفور يُقدّم الشرقي في صورة شيء يحاكمه المرء (كما في محكمة العدل)، شيء يدرسه المرء ويصوّره (كما في خطّة دراسيّة)، شيء يؤدّبه المرء (كما في مدرسة أو سجن) وشيء يوضّحه المرء ويمثّل عليه (كما في دليل وجيز في علم الحيوان). والنقطة المثارة هنا هي أنّ الشرقي، في كلّ الحالات، يحتوى ويمثّل بأطر طاغية»[2].

هكذا إذن يبدو الاستشراق في رأي سعيد نتاجا مصطنعا نابعا من سلطة القوّة لا من سلطة المعرفة، تظهر فيه الذات الشرقيّة في صورة الذات الضعيفة الطيّعة

---

(1) إدوارد سعيد، **الاستشراق**، المصدر المذكور، ص 71.

(2) م.ن، والصفحة نفسها.

الخاضعة للدّرس والقابلة للمحاكمة والمراقبة والتأديب، بل والقابلة للتصنيف والنّمذجة والإدراج ضمن فصائل مخصوصة من الكائنات كما في «دليل وجيز في علم الحيوان» حسب عبارته هو.

وقد جرت على لسان سعيد مجموعة من المفاهيم استعملها للتّعبير عن الجوهر المبطّـن للقوّة والسّلطة وإرادة التسلّط في الإنشاء الاستشراقي. ومن هذه المفاهيم أو المصطلحات المتواترة في سياق تحليله للاستشراق والخطاب الاستشراقي مصطلح «الشرقنة» ويعني به أنّ الشرق الذي يصوّره الاستشراق ويعرضه على المتلقّي الغربي إنّما هو نتاج عمليّة خلق وتكييف يتحكّم فيها عامل القوّة وتوجّهها العلاقة المختلّة أصلا بين ذات دارسة متفوّقة وذات مدروسة ضعيفة؛ أو هو كما ورد على لسان سعيد نفسه مصطلح يعبّر عن «أنّ العلاقة بين الشرق والغرب هي علاقة من القوّة ومن السيطرة، ومن درجات متفاوتة من الهيمنة المعقّدة المتشابكة»[1]. كما أنّ سعيدا يستعمل مصطلح «التمثيل» للدّلالة على «فعل إعادة على درجة عالية من التصنّع لما جعله كاتب شرقيّ رمزا للشرق بأكمله»[2]. ويستعمل أيضا مصطلح «الصّنعة» للدّلالة على «عمليّة تحويل منتظمة ومنضبطة للشرق»[3].

ويؤكّد إدوارد سعيد أنّ الاستشراق قد قام بهذه العمليات التحويلية كلّها من أجل ذاته ومن أجل ثقافته، وأحيانا من أجل ما كان يعتقد أنّه مصلحة للشرق[4]. ويشرح سعيد في بعض سياقات كتابه الدّوافع الكامنة وراء عمليات التحويل وإعادة التشكيل، وهي دوافع يحرّكها الهاجس نفسه وهو هاجس السّيطرة والإخضاع والرغبة في التطويع والتأنيس، ومن ثمّ الاستقطاب ومزيد التسلّط المتلفّع بلبوس المعرفة. فيقول : «إنّه ينبغي أن يتذكّر المرء من جديد أنّ جميع الثقافات تفرض تصويبات على الواقع الخام محوّلة إيّاه من موجودات عائمة دون ضابط إلى وحدات للمعرفة... إذ أنّه طبيعيّ جدّا أن يقاوم العقل الإنساني هجوم

(1) إدوارد سعيد، **الاستشراق**، ص 41.

(2) نفسه، ص 54.

(3) نفسه، ص 96.

(4) نفسه، ص 95.

الغرابة التي لم تخضع لمعالجة بعد عليه؛ ولذلك فإنّ الثقافات كانت دائما تميل إلى إخضاع الثقافات الأخرى لتحوّلات كاملة متلقيّة إياها لا كما هي بل من أجل مصلحة المتلقّي كما ينبغي أن تكون»[1].

الاستشراق في رأي سعيد قد عمل ثقافيّا على جعل الأشياء المجهولة (الشرق) أو المخفيّة (الإسلام) عارية مكشوفة ومعروفة بهدف السّيطرة والتسلّط. ويضرب مثالا على ذلك الحالة المصريّة إبّان حملة نابليون في أواخر القرن الثامن عشر؛ فقد أنتجت هذه الحملة مدوّنة هي «وصف مصر»، وغدا هذا «الوصف» «النّمط الأعلى لجميع الجهود التالية التي بذلت لتقريب الشرق من أوروبّا، ومن ثمّ لامتصاصه نهائيّا، ثمّ – وهذا ذو أهميّة مركزيّة – إلغاء أو على الأقلّ إخضاع غرابته وتخفيفها أو في حالة الإسلام بالذات إخضاع عدائيّته وتخفيفها»[2].

المحور الثالث: أهمّ المفاهيم الإجرائيّة واستراتيجيا التحليل الحفري للخطاب الاستشراقي

تجاوز إدوارد سعيد فيما كتب عن الاستشراق الأسلوب المألوف والغالب الذي تمّت به مواجهة هذه الظاهرة في الفضاء العربي والإسلامي عموما، وفي الأوساط ذات الثقافة التّقليديّة بالخصوص، وهو الأسلوب الانفعالي المتوتّر الذي ينطلق من إساءة ظنّ مسبقة بالاستشراق والمستشرقين، ويحرّكه على الصعيدين الفكري والوجداني هاجس الغيرة على الإسلام ونظريّة المؤامرة، فكانت حصيلة هذا الموقف لوائح طويلة عريضة من التّهم وأصناف الإدانة لا تكاد تستثني أحدا من المستشرقين[3].

تجاوز سعيد هذا الأسلوب الانفعالي المباشر ليسلك منهجا في نقد الاستشراق يجوز وصفه من حيث التمشي وبقطع النّظر عن النتائج بأنّه علميّ. وقد تمثّل هذا الاختيار في السّعي إلى تحليل الخطاب الاستشراقي بالاستناد إلى أرضيّة إبستيميّة

(1) إدوارد سعيد، **الاستشراق**، ص 96.

(2) نفسه، ص 113.

(3) راجع الفصل الثالث من الكتاب.

وفلسفيّة تستمدّ مفاهيمها وبطريقة تطويعيّة من نظريّة الفيلسوف الفرنسي «ميشيل فوكو» حول المعرفة وعلاقة المعرفة بالسّلطة. ولذلك اعتبر كثير من الدّارسين أنّ «فضل العمل الذي أتاه إدوارد سعيد أنّه وضع فلسفة الاستشراق على مشرحة النقد والتحليل التقويمي، فهو لا ينطلق من مصادرات وأحكام شائعة أو مواقف مسبقة، لكنّه ليس بلا موقف كما رآه بعض نقّاد العرب، وكذلك ليس هو ذا موقف معاد للاستشراق أو للغرب»[1].

لقد سعى سعيد - في مستوى المنهج والتمشي على الأقل - إلى تجاوز الدّوغمائيّة الغربيّة والشرقيّة معا لرصد مظاهر العلاقة المختلّة (علاقة القوّة بين الغرب والشرق) وآثارها المباشرة على صعيد الإنشاء، إذ بدت تلك العلاقة متحكّمة إلى حدّ بعيد في إنتاج الخطاب الاستشراقي وتوجيهه وتحديد أهدافه.

ولكنّ الشاهد السابق وإن تضمّن قدرا من الصحّة عندما ذهب صاحبه إلى أنّ سعيدا لم ينطلق في نقد الاستشراق من مواقف مسبقة وأحكام شائعة وأنّه أخضع الخطاب الاستشراقي للتشريح، فإنّ نفيه أن يكون سعيد قد انطلق من مصادرات في تحليل الخطاب الاستشراقي ونقده رأي فيه نظر، بل نستطيع أن نجزم بأنّه رأي مجانب للحقيقة، ذلك لأنّ التحليل الذي أنجزه سعيد وباعترافه هو ذاته كما أسلفنا قد استند فيه إلى خلفيّة مرجعيّة هي إبستيميّة الفيلسوف الفرنسي «فوكو» ونظريّته في تحليل الخطاب، وهي نظريّة تقوم على مصادرة جوهريّة هي ارتباط المعرفة بالسّلطة، هذه المصادرة التي أقام على أساسها «فوكو» أبحاثه المتمحورة حول تحليل الخطابات والممارسات الخِطابيّة في الفضاء الفكري والثقافي الأوروبّي. وقد وظّف سعيد هذه المصادرة نفسها وسحبها على الخطاب الاستشراقي.

ثمّ إنّه لا بدّ هنا من إبداء ملاحظة قد تكون سابقة لأوانها، ولعلّها من المفارقات اللاّفتة في موقف الباحث الفلسطيني من الاستشراق، وهي أنّ المنهج العلمي الذي انتهجه في تحليل الخطاب الاستشراقي لن يعصمه من أن يكون في مستوى النتائج والمحصّلات النهائيّة غير بعيد عن الموقف العربي والإسلامي العامّ من الظاهرة الاستشراقيّة وهو موقف الارتياب والتشكيك في النوايا والأهداف.

---

(1) خليل أحمد خليل، **الاستشراق، مشكلة معرفة أم مشكلة اعتراف بالآخر**، مجلّة **الفكر العربي**، العدد 31، كانون الثاني (يناير)- آذار (مارس)، 1983، السّنة الخامسة، ص 50.

ولكن مهما يكن من أمر النتائج والمواقف فإنّ تحليل سعيد للخطاب الاستشراقي قد توفّرت فيه على كلّ حال مقوّمات منهجيّة وثيقة العلاقة في مستوى المفاهيم الإجرائيّة واستراتيجيات التحليل بأسلوب المقاربة الحفريّة. وسنتوقّف فيما يلي عند ثلاثة مفاهيم أساسيّة نبّه إليها الباحث الفلسطيني ذاته وهي : مفهوم التّموضع الاستراتيجي، ومفهوم التشكيل الاستراتيجي، ومفهوم القراءة الطباقيّة.

ينطلق سعيد أوّلا من مفهوم جامع هو مفهوم الاستراتيجيا باعتباره خطّة في التّحليل تقوم على تمشّيين أو مسلكين هما التموضع الاستراتيجي والتشكيل الاستراتيجي، فيعرّف مفهوم الاستراتيجيا بقوله: «أنا أستخدم مفهوم الاستراتيجيا ببساطة من أجل أن أحدّد هوية المشكلة التي واجهها كلّ من كتب عن الشرق»[1].

من الواضح أنّ استراتيجيا التّحليل التي يتوخّاها إدوارد سعيد بهدف استكشاف السلطة في تلافيف الخطاب الاستشراقي وأغواره تنزاح بشكل ملحوظ عن منهجيّة تاريخ الأفكار، ذلك أنّ ما يقوله الاستشراق عن الشرق لا يعنيه بالدّرجة الأولى بقدر ما تعنيه أساليب القول وما تبطّنه تلك الأساليب من نوازع وقوى ومحرّكات، ومن ثمّ من أشكال السّلطة والتسلّط؛ ومن هذا المنطلق نجده يثير أسئلة مخصوصة هي أساسا أسئلة الكيف ذات الصّلة الوثيقة بالتّحليل الحفري: كيف يمسك المستشرق بموضوع دراسته وهو الشرق ؟ كيف يقترب من عوالمه البعيدة ؟ كيف يواجه فخامته ونبله ؟

1. مفهوم التموضع الاستراتيجي:

يشرح سعيد هذا المفهوم بقوله: «هو طريقة لوصف موقع المؤلّف في نصّ ما بالنّسبة إلى المادّة الشرقيّة التي يكتب عنها»[2].

يتّجه التموضع الاستراتيجي كما هو واضح إلى تركيز النّظر على «موقع المؤلّف» في الخطاب الذي ينشئه عن الشرق، والبحث في الموقع معناه استكشاف النوازع الحيويّة التي تتحكّم في إرادة المعرفة، والانتهاء من خلال

(1) إدوارد سعيد، **الاستشراق**، ص 53.
(2) م.ن، والصفحة نفسها.

ذلك إلى تقرير أنّ تلك الإرادة لا تحرّكها رغبة حقيقيّة في المعرفة بقدر ما يُحرّ[illegible]
النزوع إلى التّسلط، بل إنّ تلك المعرفة إنّما هي فعل من أفعال السّلطة.

ولا شكّ أنّ مفهوم «التموضع الاستراتيجي» وفق الشرح الذي قدّمه سع[illegible]
يختزل بشكل مكثّف الهدف القصيّ من مشروعه في نقد الاستشراق، فهو «يسع[illegible]
إلى أن يبيّن أنّ العلاقة التي تقوم في عمليّة التأويل للشرق أو معرفته علاقة عنف[illegible]
علاقة توضيح وكشف، وأن يبيّن أنّ معرفة الغرب بالشرق لم تكن أبدا أمرا طبيع[illegible]
وأنّها خضعت للتحريف والأخطاء من مختلف الإرادات، وأنّ أصلها نفسه كا[illegible]
بمثابة فعل من أفعال السلطة»[1].

2. مفهوم التشكيل الاستراتيجي:

هو حسب التفسير الذي يقدّمه إدوارد سعيد : «طريقة في تحليل العلا[illegible]
بين النصوص والنهج الذي تكتسب به مجموعات من النّصوص أو أنماط م[illegible]
النصوص بل حتّى الأجناس النصيّة كتلة وكثافة وقوّة إشاريّة فيما بينها ثمّ ف[illegible]
الثقافة بأكملها»[2].

يتكامل مفهوم «التشكيل الاستراتيجي» مع المفهوم السابق في مستوى ثا[illegible]
من مستويات الإنشاء الاستشراقي، فإذا كان المستوى الأوّل يتمثّل في «موقع[illegible]
المنشئ، فإنّ هذا المستوى الثاني يطال الإنتاج الصّادر عن المنشئ وهي النّصوص
أي الخطابات وخاصّة عندما تترابط وتتضافر فيما بينها لتكوّن كتلة واحدة مكثّ[illegible]
ذات دلالات قويّة المفعول. وتجدر الإشارة إلى أنّ العلاقة بين النصوص تنضو[illegible]
حسب سعيد ضمن علاقات أوسع وأشدّ تعقيدا، منها سائر الأعمال الأخرى الت[illegible]
تكوّن تشكيلات قابلة للتحليل مثل الدّراسات في فقه اللّغة والمختارات الأدب[illegible]
وكتب الرّحلة، ومنها أيضا المؤسّسات ذات القوّة والسّلطة والحاضرة في الزم[illegible]
وإن لم تكن حاضرة في مستوى الإنشاء.

(1) جمال مفرج، **الاستشراق في نظر إدوارد سعيد أو السّعي وراء السيطرة**، **المجلّة العرب[illegible] للثقافة**، السّنة الثالثة والعشرون، العدد 45، محرّم 1425هـ/ مارس (آذار) 2004، ص 316.
(2) إدوارد سعيد، **الاستشراق**، ص 53.

تستثير هذه المنهجيّة المعتمدة في معالجة الظّاهرة الاستشراقيّة أسئلة عديدة هي من صميم التحليل الحفري، لعلّ أهمّها ما يلي : من يطلب الشرق؟ ما هي دوافعه وأهدافه المستترة خلف القناع الأكاديمي واللّبوس العلمي ؟ كيف يتعاضد الإنجاز الثقافي مع العمل السياسيّ ؟ ما هي الطّاقات الخفيّة المتلبّسة بالطابع الفكري والعلمي والتي كانت فاعلة في تشكيل تراث استشراقي لا ينفصل عن الأهداف التسلّطيّة ؟ كيف يعيد الاستشراق إنتاج نفسه من لحظة إلى أخرى وهو واقع تحت تأثير تلك الطاقات نفسها ؟

من خلال هذه التساؤلات الحفريّة يهدف سعيد إلى الإمساك بحقيقة الاستشراق، وينتهي به المطاف إلى استخلاص المحصّلة الجامعة وهي أنّ المعرفة الاستشراقيّة لا علاقة لها بالتعبير عن حقيقة الشرق وإنّما هي صورة من صور السّلطة أو شكل من أشكال خدمتها.

لا خلاف في أنّ هذه التساؤلات المثارة في حقل التحليل الحفري للاستشراق تتّخذ أبعادا تأويليّة، بل إنّها من صميم التأويل لأنّها شديدة الارتباط بمسألة جوهريّة بالنسبة إلى إدوارد سعيد هي حسب عبارته هو مسألة «أن نعرف كيف نقرأ»، وهي مسألة مقترنة طبعا بمسألة معرفة «ماذا نقرأ». في هذا الإطار التأويلي يتنزّل المفهوم المركزي الثالث في استراتيجيا التحليل الحفري، وهو مفهوم «القراءة الطّباقيّة».

3. مفهوم القراءة الطّباقيّة

يعبّر مفهوم «القراءة الطّباقيّة»(Contrapuntal reading) عن رؤية متميّزة يتبنّاها إدوارد سعيد في مقاربة النصوص والخطابات بل والثقافات بشكل أعمّ، وهي الرؤية القائمة على الوعي المرهف بحقيقة التشابك بين الخطابات والتجربة التاريخيّة لمجتمع ما أو ثقافة ما، وهو ما شرحه الباحث الفلسطيني بقوله: «أن نعيد ربط التجربة بالثقافة هو طبعا أن نقرأ النصوص التي ينتجها المركز الحواضري وتنتجها الأطراف قراءة طباقيّة (Contrapuntally) دون أن ننسب امتياز (الموضوعيّة) لـ(طرفنا) أو عبء (الذاتيّة) لـ(طرفهم). والمسألة هي مسألة أن نعرف كيف نقرأ... دون أن نفصل ذلك عن مسألة معرفة ماذا نقرأ»[1].

---

(1) إدوارد سعيد، **الثقافة والامبرياليّة**، نقله إلى العربيّة كمال أبو ديب، دار الآداب، بيروت، 1997، ص 315.

إنّ معرفة كيف نقرأ هي في جوهرها الوعي بحتميّة التشابك القائم
التجارب التاريخيّة. وفي ضوء هذا الوعي تستكشف تجربة السيطرة بشق
المتلازمين الفاعل والمفعول. وعلى هذا الأساس لا يمكن الفصل في درا
تاريخ السّيطرة بين الأطراف التي مارست تلك السيطرة والشعوب التي مورس
عليها السيطرة، فتجربة التسلّط والخضوع للسّلطة هي تجربة مشتركة بحيث
يمكن أن تقرأ قراءة صحيحة بشكل منفصل. فعلى سبيل المثال «إذا ما دُرّ
التاريخ الفرنسي بصورة منفصلة عن التاريخ الجزائري أو الفيتنامي، ودُرّ
التاريخ البريطاني بصورة منفصلة عن التاريخ الكاراييبي أو الأفريقي أو الهند
بدلا من دراستهما (أي تاريخ المستعمِر والمستعمَر) معا، فإنّ تجربَتَيْ السيط
والخضوع للسيطرة ستظلاّن منفصلتين بصورة مصطنعة، بل مزيّفة أيضا. و
يعتبر المرء الامبرياليّة ومقاومة الامبرياليّة عمليّة مزدوجة تتطوّر باتّجاه فكفا
الاستعمار، ثمّ الاستقلال، هو إلى حدّ كبير أن يقف المرء في صفّ (هذه) العما
وأن يؤوّل كلا طرفي النّزاع لا استئواليّا فقط بل سياسيّا أيضا»[1].

لعلّه لا يخفى أنّ «القراءة الطّباقيّة» التي ينجزها إدوارد سعيد في تحل
الخطابات - والخطاب الاستشراقي على وجه التحديد - وهي مدرجة
سياقاتها التاريخيّة وبمختلف مظاهر تشابكاتها، تتنزّل ضمن فعل تأويلي تأخذ
القراءة أبعادا عميقة الأغوار ووعيا مرهفا بالأهميّة القصوى للسياقات والمقاما
وأنواع الإكراهات في حقل الإنشاء. وإذا كان هذا المنحى في التحليل رجع صد
للفكرة الفوكوليّة التي تقضي بتقاطع الخطابات وتشابكها في تاريخ الممارسا
المجتمعيّة والثقافيّة والسياسيّة، بل بتشابك «الممارسات الخِطابيّة» بشكل أد
وأعمّ مهما كانت طبيعتها نصيّة أو غير نصيّة، فإنّ الباحث الفلسطيني يذهب إ
أبعد مدى في عمليّة الحفر من خلال شدّة الاحتفاء بالتأويل، فقد «مارس فع
تأويليّا على مساحة شاسعة حين تناول الأعمال الكاملة لعدد من أبرز المستشرق
الغربيّين مدرجا في ذلك شخصيّة منتجها - من تكوينه الفكري إلى علاقته بالعا
الذي يعيش فيه - وجهد حياته كلّها. وتمثّل دراسات سعيد لشخصيات م
هاملتن جب ولويس ماسينيون ذرى شاهقة في الممارسة التأويليّة في بعض

(1) إدوارد سعيد، **الثقافة والإمبرياليّة**، المرجع المذكور، ص 316.

أبدع صورها وأشدّها جرأة ونقضا للمتقبّل المألوف وأكثرها ألمعيّة وشمولا وغورا في تلافيف النصوص وخفايا النفوس»[1].

من هذا المنظور الحفري والتأويلي بامتياز حلّل إدوارد سعيد في كتاب «الثقافة والإمبرياليّة» قضيّتين تكتسيان أهميّة كبرى بالنسبة إليه، الأولى هي القضيّة الفلسطينيّة، وهي وإن بدت قضيّة محليّة ومحدودة في الجغرافيا والتاريخ وذات خلفيات وجدانيّة حميميّة بالنسبة إلى سعيد خصّيصا، وهو الفلسطيني المنكوب والمهجّر المنبتّ، فإنّه يعالجها معالجة فكريّة منضبطة ورصينة في إطار «القراءة الطباقيّة» ومقتضياتها، ومن منظور إنساني ووعي سياسي عميق ورصين ينأى عن التّمييز والنّزعة النضاليّة المتحيّزة. يقول في هذا الخصوص: «إنّ الحقيقة هي أنّ معاناة اليهود ومعاناة الفلسطينيين توجدان في، وتنتميان إلى التاريخ ذاته. ومهمّة التأويل هي الاعتراف بهذا الرّباط لا فصلهما إلى مجالين منفصلين لا رابط بينهما... ليس هناك حالة واحدة تكون فيها العلاقة بين الحريّة والتأويل أشدّ إلحاحا وأكثر محسوسيّة حرفيّا ممّا هي بالنسبة للشعب الفلسطيني، هذا الشعب الذي تمّ تأويل جزء كبير من وجوده ومصيره تأويلا نافيا في الغرب من أجل أن تنكر علينا الحريّة والتأويل اللّذان مُنحا لليهود الإسرائيليّين. إنّ الأوان قد آن أخيرا للرّبط بين هذين الشعبين والاعتراف بهما معا، كما ربط فعلا واقعهما المشترك في فلسطين التاريخيّة. عندها فقط يمكن للتأويل أن يكون من أجل الحريّة لا حول الحريّة وحسب»[2].

أمّا القضيّة الثانية فهي أشمل وأعمّ، ولعلّها أشدّ خطورة من الأولى بوجه من الوجوه لأنها تلامس إشكالا حضاريّا ذا أبعاد إنسانيّة وكونيّة تتعلّق بالتأسيس أصلا وبالكينونة الوجوديّة، وهي قضيّة الحداثة. من هذا المنظور الطّباقي نفسه يقوّض سعيد الادّعاء الأوروبي المفرط في التمركز حول الذّات، وهو الادّعاء المزيّف والكاذب الذي يجعل الحداثة فعلا تأسيسيّا وابتكارا أوروبيّا صرفا. وفي ما يلي يشرح إدوارد سعيد رؤيته الثوريّة المتفرّدة في نصّ يحسن إيراده رغم طوله النسبيّ نظرا إلى أهميّته الفائقة وقيمته التأسيسيّة والتأريخيّة الجديدة. يقول:

---

(1) كمال أبو ديب، **أن تقرأ فعل متعدّ متحوّل، احتفاء بالتأويل وبإدوارد سعيد المؤوّل الأكبر**، **المجلّة العربيّة للثقافة**، السنة 23، العدد 45، محرّم 1425 هـ/ مارس (آذار)، 2004، ص 15.

(2) **الثقافة والإمبرياليّة**، المرجع المذكور، ص ص 37-38.

«تسقط معظم تواريخ الحداثيّة الجماليّة الأوروبيّة التدفّقات الهائلة للثقافات غ الأوروبيّة إلى قلب العالم الحواضري خلال السنوات الأولى من هذا القر رغم تأثيرها ذي الأهميّة الواضحة على فنّانين حداثيّين مثل بيكاسو وسترافنسك وماتيس، وعلى نسج مجتمع آمن إلى حدّ كبير بأنّه أبيض وغربيّ بشكل متجانس في سنوات ما بين الحربين تدفّق الطلبة من الهند والسنغال وفيتنام والكاراي إلى لندن وباريس، وأسّست الصّحف والمجلاّت وصحف المراجعات والرّوا السياسيّة... لقد تولّد شعور بتجربة مشتركة مناهضة للإمبرياليّة ذات روابط جدي بين أوروبيّين وأمريكيّين وغير أوروبيّين ؛ ولقد أدّى ذلك إلى إعادة تشكيل حقو معرفيّة وأعطى صوتا لأفكار جديدة غيّرت تغييرا لا ينقص تلك البيئة من وجها النظر والإحالات التي كانت قد بقيت حيّة قويّة لأجيال عديدة داخل الثقا الأوروبيّة. إنّ الإخصاب المتبادل بين القوميّة الافريقيّة من جهة كما مثّلها جور بادمور ونكروما وسي. إل. آر. جيمس، وانبثاق أسلوب أدبيّ جديد من جهة ثاني في أعمال سيزير وسنغور وشعراء نهضة هارلم مثل كلود ماكي ولانغستن هيو ليشكّل جزءا مركزيّا في التاريخ الكوني للحداثة»[1].

على هذا النحو تتبدّى الحداثة من منظور التحليل الطّباقي للثقافات وللتاري فهي لم تعد حسب سعيد إبداعا أوروبيّا صرفا حسب التسويق الغربي الشائ والمزيّف، وإنّما هي إبداع إنسانيّ كونيّ ساهمت في إنجازه شعوب وأعرا وثقافات وعقول مختلفة لا تنقص في شيء عن الأبيض الغربي.

والحقيقة أنّ «القراءة الطباقيّة» نهج في التحليل والتأويل يشمل عند سعيد كلّ منتجات الفكر الإنساني من آداب وفنون وثقافة وغيرها. والمهمّ في هذه القرا هي أنّها «تسعى إلى إفساح المجال لجميع الأصوات التي تنطوي عليها الظواه والمنتجات الثقافيّة الإنسانيّة بما فيها النّصوص الأدبيّة حتى تفصح عن مكنونات نفوس منتجيها ورؤاهم، والتي لا تكتفي بالصّوت السائد : صوت السيّد الغربي الأبيض المهيمن المستغلّ المتمركز حول نفسه»[2].

---

(1) **الثقافة والإمبرياليّة**، المرجع المذكور، ص ص 299-301.

(2) عبد النبي اصطيف، **ماذا يبقى لنا من إدوارد سعيد: تركة المثقّف الحر**، **المجلّة العربي للثقافة**، مرجع مذكور، ص 76.

تكتسي «القراءة الطّباقيّة» من منظور سعيد أهميّة قصوى[1]، فهي – فضلاً عن وظيفتها المنهجيّة والإجرائيّة – تعبير عن رؤية تتشابك فيها أبعاد متعدّدة، فكريّة وثقافيّة وفلسفيّة وإيديولوجيّة. وهي باعتبار كلّ ذلك دعوة من سعيد إلى إعادة ترتيب لمنتجات الفكر الإنساني والثقافة الإنسانيّة، بل وللتاريخ الإنساني بشكل أعمّ، من منظور شامل ومتكامل تستدعى فيه من جديد الأصوات الأخرى التي تمّ تغييبها بفعل الهيمنة الغربيّة والتمركز الذاتي الأوروبي، ومن ثمّ الإنشاء المهيمن. يقول سعيد في خصوص هذا المشروع: «إنّنا إذ نعاود النظر إلى الأرشيف أو سجلّ المحفوظات الثقافي، نأخذ بإعادة قراءته ليس أحاديًا (Univocally)، بل طباقيًا (Contrapuntally)، وبوعي متزامن لتاريخ الحواضر الذي يتمّ سرده، ولتلك التواريخ الأخرى التي يعمل الإنشاء المهيمن ضدّها (ومعها كذلك). في نقطة الطباق (Counterpoint) الخاصّة بالموسيقى الغربيّة تتعارض موضوعات متنوّعة فيما بينها، مع امتياز مؤقّت يمنح لواحد منها فقط، ومع ذلك يكون ثمّة تلاؤم ونظام في التعدّد الصّوتي الناجم، يكون ثمّة تفاعل منظّم مستمدّ من الموضوعات، وليس من مبدإ لحنيّ صارم أو مبدإ شكليّ خارج العمل. إنّني أعتقد أنّنا نستطيع أن نقرأ ونفسّر، بالطريقة نفسها، الروايات الانكليزيّة على سبيل المثال، والتي يتشكّل انشغالها (المقموع عادة في أغلب الحالات) مع، لنقل، جزر الهند الغربيّة أو الهند، وربّما يتحدّد بالتاريخ المعيّن للاستعمار، والمقاومة، والقوميّة الأصليّة. وعند هذه النقطة تنبثق سرديات بديلة أو جديدة، وتغدو ذواتا مؤسّسة أو مستقرّة إنشائيًا»[2].

---

(1) لنلاحظ أنّ منهجيّة "القراءة الطباقيّة" لم يقصر سعيد تطبيقها على الاستشراق فقط وإنّما طبّقها أيضا في حقول أخرى مثل نقد الرواية الغربيّة وكذلك الموسيقى، ففي هذا الحقل الثاني نجد سعيدا – العارف بالموسيقى والعازف الماهر على آلة البيانو – يعلّق على أوبرا (عايدة) التي لحّنها الموسيقار الإيطالي "فيردي" بطلب من الخديوي اسماعيل حاكم مصر، بقوله: "إنّ مغناة فيردي المصريّة الشهيرة والتي تظهر كمعجبة بصريّة وموسيقيّة ومسرحيّة، لتؤدّي الكثير من الأشياء العظيمة من أجل الثقافة الأوروبيّة، ومنها تأكيد الشرق وتثبيته مكانا غرائبيًا وقصيًا وأثريًا بوسع الأوروبيّين أن يقيموا فيه استعراضات معيّنة بالقوّة"، **الثقافة والامبرياليّة**، المرجع المذكور، ص 177.

(2)Edward W. Said, *Culture and Imperialism*, Alfred A. Knopf, New York, 1993, p. 51.

المحور الرابع : أهمّ الأطروحات التي صاغها سعيد في خصو[ص] الاستشراق من المنظور الحفري

أفضى التحليل الحفري للخطاب الاستشراقي بإدوارد سعيد إلى صيا[غة] جملة من الأطروحات والرؤى والمواقف. ولئن كانت تلك الأطروحات [لا] تختلف كثيرا في جوهرها عمّا هو شائع ومألوف من المواقف في أدبيات ال[رد] على الاستشراق عموما، فإنّ تفرّدها يكمن في أسلوب صياغتها وفي الأرض[ية] الفكريّة والمنهجيّة التي تنطلق منها، وهي الأرضيّة الفوكوليّة ذاتها مكيّفة [في] إطار رؤية تأويليّة شاملة ومطبّقة على الاستشراق، ولذلك نجد أن جميع تل[ك] الأطروحات تنتظمها المصادرة الأساسية في التحليل الحفري وهي مصاد[رة] التواشح والانشباك العضوي بين المعرفة والسلطة في حقل الإنشاء الاستشراق[ي]. وقد سعى سعيد في كتاب «الاستشراق» بالخصوص وفي ما كتب عموما، و[من] خلال عمليات استكشاف معمّقة إلى رصد تجلّيات القوة وممارسة السل[طة] بمتفرّعاتها واستتباعاتها المختلفة. وفي ما يلي نورد بعضا من النماذج المه[مة] من أطروحات سعيد في خصوص الاستشراق ظاهرة ومؤسّسة ونظاما؛ نورد[ها] على سبيل التمثيل فقط لا الحصر في تسلسلها الجدالي والاستدلالي أيضا، و[في] انتظامها التكاملي المعبّر عن جوهر الرؤية والموقف، وبالاعتماد على شواه[د] دقيقة ممّا ورد على لسان الباحث الفلسطيني.

1. الاستشراق أسلوب غربي للسيطرة على الشرق:

يقول إدوارد سعيد في إثبات هذه الأطروحة وفي تعميمها على الاستشرا[ق] منذ لحظة انبثاقه: «إذا اتخذنا من أواخر القرن الثامن عشر نقطة للانطلاق محدّ[دة] تحديدا تقريبيا، فإنّ الاستشراق يمكن أن يناقش ويحلّل بوصفه المؤسّس[ة] المشتركة للتعامل مع الشرق، التعامل معه بإصدار تقريرات حوله، وإجازة الآر[اء] فيه وإقرارها، وبوصفه وتدريسه، والاستقرار فيه وحكمه، وبإيجاز الاستشرا[ق] كأسلوب غربي للسيطرة على الشرق واستبنائه وامتلاك السيادة عليه»[1].

(1) إدوارد سعيد، **الاستشراق**، ص 38.

على هذا النحو يكشف إدوارد سعيد الخلفيّة القصديّة «الحقيقيّة» المحرّكة للاستشراق والكامنة وراء الإنشاء الاستشراقي في بنيته العميقة، وكيف أنّ هذا الإنشاء قد اتّخذ تلوينات مختلفة غير أنها تصبّ جميعها في هدف واحد هو امتلاك الشرق والسيطـرة عليه. الهدف سيـاسي في جوهـره، بل إنّ الاستشراق ذاته سياسة أو ممارسة سياسية من قبل طرف قوي هو الغرب، على طرف ضعيف هو الشرق، «ما أدّعيه هو أنّ الاستشراق عقيدة سياسيّة في عمقها تمّ فرضها على الشرق لأنّ هذا الأخير كان أشدّ ضعفا من الغرب، فكانت تلك العقيدة السياسية تسعى إلى إزالة الفروق بين الغرب والشرق حتى يسهل ذوبان الأخير في ضعفه»[1].

ولئن عرض الاستشراق نفسه من خلال واجهة بحثيّة علميّة يدفعها فضول المعرفة وفضيلة التنقيب وحبّ الاطلاع، فإنّ الحقيقة التي توصّل سعيد إلى كشفها من خلال متابعة تاريخ المؤسّسة الاستشراقيّة والحفر في خطاباتها هي أنّ الأدوات التي استخدمها الاستشراق وإن بدت في ظاهرها وفي ذاتها صالحة من المنظور العلمي فإنّ الغرب قد سخّرها لخدمة أغراضه الاستعمارية وأهدافه الامبرياليّة[2]. تتأكّد هذه الحقيقة من خلال الممارسة وبالنظر إلى السلوك التاريخي الذي ظهر به الغرب في المستعمرات التي أخضعها لهيمنته في البلدان الشرقيّة، وفي طبيعة اهتماماته بها. يقول سعيد في هذا الخصوص «وإنّني لأشكّ في أن يكون ثمّة ما يثير الجدال في القول مثلا بأنّ الإنسان الانكليزي في الهند أو في مصر في أواخر القرن التاسع عشر أَوْلَى هذين البلدين اهتماما لم يكن في أيّ لحظة منفصلا عن مكانتهما في ذهنه كمستعمرتين بريطانيتين»[3].

الأمر المؤكّد بالنّسبة إلى ادوارد سعيــد والحقيقة التي لم تعـد قابلة للجدال أو النقض هي أنّ الخطاب الاستشراقي يعدّ ممارسة إنشائيّة غربية لا تنفصل عن الممارسات الغربية الأخرى وفي مقدمتها الممارسة الامبرياليّة، وهي الممارسة

(1) Edward W. Said, *L'Orientalisme*, Paris, Seuil, 2001, p. 234.

(2) انظر مزيدا من التفصيل لهذه القضيّة في: محمّد شاهين، **إدوارد سعيد، الثقافة الامبرياليّة... أجندة خفيّة وعود على بدء، مجلّة الثقافة العربيّة**، المرجع المذكور، ص 199 وما بعدها.

(3) إدوارد سعيد، **الاستشراق**، ص 45.

التي تحرّك بدورها قطاعا أعمّ وأشمل من الاستشراق هو قطاع الثقافة. و
اتّخذ سعيد من موضوعة الثقافة والامبريالية حقلا للدّرس والحفر أفاض
القول في كتابه الثاني المهمّ إلى جانب كتاب «الاستشراق» وهو كتاب «الثق
والإمبرياليّة»، بل إنّ قضيّة الثّقافة الإمبرياليّة قد أصبحت في فكر سعيد بمث
السّدى لكلّ أفكاره ورؤاه ومواقفه، بل ربّما لقصّة حياته مع ذاته ومع الآخر و
المكان والزمان والتاريخ[1].

محصّلة الرأي والموقف في هذا الصدد هي أنّ الاستشراق عند سعيد إنش
استعماريّ لم يوظّف لخدمة الشرق بقدر ما وظّف لخدمة الثقافة التي أنتج
وتغذّى من تربتها، أو هو بعبارة أخرى «أسلوب في السّيطرة وإنشاء استطاعت
الثقافة الغربيّة تدبّر الشّرق، وعلامة على القوّة الأوروبية بإزاء الشرق. ويمثّل ف
النّهاية استجابة للثقافة التي أنتجته أكثر ممّا هو استجابة للموضوع المزعوم»[2]
وعلى هذا الأساس لم يتعامل الاستشراق مع الشّرق باعتباره فضاء جغرافيّا وتر
تاريخيّا إنسانيّا وكيانا بشريّا من زاوية الواقع الموضوعي والحقائق السّاطعة وإنّ
هو قد عرض هذا الكيان البشريّ الحيّ النّابض بالرّوح من خلال عمليات تخيّل
مصطنعة أو بعبارة سعيد نفسه من خلال فعل «شرقنة» اخترع فيها الشرق اخترا
تركيبيّا لا يمتّ إلى الواقع والحقيقة بأيّ صلة.

2. الاستشراق فعل شرقنة ناتج عن علاقة قوة:

الاستشراق من منظور إدوارد سعيد صورة لتاريخ طويل من التحيّز الشعبي ض
العرب والإسلام في الغرب، بل إنّ تاريخ الاستشراق هو تاريخ يتناظر أو يتقاطع
مع تاريخ علاقة الغرب بالشرق، أو هما معا من وجهة النظر الفوكوليّة التي يتبناها
سعيد تعبير عن ممارسة خطابيّة متشابكة الخيوط، فهو بهذا الاعتبار ليس ظاهرة
أو مؤسّسة فقط وإنّما هو «نظامٌ» عَـمِـلَ على امتداد تاريخه القديم والحديث
على «شرقنة» الشرق من خلال منظومة من المعرفة والقوة تصنع الشرقيّ صنعا،

(1) انظر ملامح هذه القضيّة في سيرة سعيد الذاتيّة بعنوان "خارج المكان»: Edward Said,
.Out of Place; A Memoir, New York, Alfred Knopa, 1999

(2) تركي علي الربيعو، مثقّف ما بين الحضارات : إدوارد سعيد، الموقف والمسؤوليّة، المجلّة العربيّة للثقافة، المرجع المذكور، ص 162.

وهي في الوقت ذاته تلغي إنسانيّته وفردانيّته. والهدف من كل ذلك هو احتواؤه وامتلاكه والسيطرة عليه وإعادة إنتاجه من خلال رؤية غربية مصلحيّه أساسها التعالي العرقي والثقافي واحتقار الآخر الشّرقي والتمركز المفرط حول الذات. يقرّر سعيد هذه «الحقيقة» دون تردّد أو مواربـة قائلا: «معـرفة الشرق - لأنّها وليدة القوة- تخلق بمعنى من المعاني الشرق والشرقيّ وعالمه»[1].

إنّ ارتباط الاستشراق بنزعة التسلّط وممارسة القوّة قد حال دون الولوج في عوالم الشرق بطريقة حميميّة وتقديم صورة عنه موضوعيّة تنقل أوضاعه ووقائعه وتراثه بكامل الأمانة، ولذلك كانت الصورة المقدّمة عن تلك العوالم نابعة من «فنتازيا» أي توهّمات تخييليّة تحرّكها عقد الإحساس بالتفوّق والإحساس الأبويّ المتعالي ووصاية «الرّجل الأبيض» المتحضّر على الشرقي المتخلّف البدائي والقاصر فكريّا وعقليّا، فـ«تحت مظلّة التسلّط الغربي على الشرق منذ نهاية القرن الثامن عشر برز شرق معقّد متشابك ملائم للدراسة في البيئة الجامعيّة وللعرض في المتاحف والاستبناء في المكاتب الاستعماريّة وللإيضاح النظري في أطروحات علم الإنسان وعلوم الحياة والألسنيّة والأعراق والتاريخ حول الإنسان والكون، (...). وإضافة فإنّ الاكتناه التخيّلي للأشياء الشرقيّة كان يقوم بصورة حصريّة نوعا على وعي غربيّ ذي سيادة برز من مركزيّته التي لم يكن ثمّة ما يتحدّاها عالم شرقيّ، أوّلا تبعا لأفكار عامّة حول هويّة من وما كان شرقيّا، ثمّ تبعا لمنطق مفصّل ليس محكوما ببساطة الواقع التجريبيّ بل بمجموعة من الرّغبات والمقموعات والاستثمارات والإسقاطات»[2].

من هذا المنظور، منظور ارتباط الاستشراق والثقافة عموما بالقوة وإرادة التسلّط أدّى الاستشراق وظيفة تحويليّة في علاقته بالمادة المدروسة وهي الشرق. وهي وظيفة لا تخرج عن القانون العام الذي يتحكّم في الثقافات حسب سعيد، ذلك «أنّ الثقافات كانت دائما تميل إلى إخضاع الثقافات الأخرى لتحوّلات كاملة متلقّية إياها لا كما هي بل من أجل مصلحة المتلقّي كما ينبغي أن تكون»[3]. وقد

(1) إدوارد سعيد، **الاستشراق**، ص 71.
(2) م. ن، ص ص 42 ـ 43.
(3) م. ن، ص 96.

تواترت على لسان سعيد مصطلحات مختلفة عبّر بها عن هذه الوظيفة التحو
مثل (الشرقنة- التّمثيل- الصّنعة...). وقد سبق أن توقفنا عندها في سياق آنف

إنّ ما يسمّى بالمعرفة الاستشراقيّة إنّما يدخل تحت طائلة هذه الوظ
التحويلية التي ترتبط بدورها بخلفيات نفسيّة منها سعي الإنسان الغربي
السّيطرة على خوفه من عوالم مجهولة بعيدة المدى هي العوالم الشرقيّة، فكان
حاجة إلى الأمن وإلى الفهم السّريـــع، ومن ثمّ جعـــل الأشياء المجهولة (الش
بكائناته وأشيائه وخباياه) أو المخيفة (الإسلام العدوّ الأزلي للمسيحيّة والغر
مألوفة، وبالتالي قابلة للتمثّل والاستيعاب وإحكام السيطرة. والخلاصة هي
المعرفة الاستشراقيّة بالشرق لم تكن معرفة موضوعيّة وإنّما هي في جوهر
وجهة نظر محكومة بالنوازع التي سبقت الإشارة إليها، فالشرق صورة متخيّلة
عمل المستشرقين. ومفهوم الشرق أو الشرقيّ هي لائحة الصّفات والتنميط
التي ينسبها إليه الاستشراق. «لقد كان الشرق اختراعا غربيا»[1]، هكذا يقرّر سعي

وفي إطار رؤية تنظيريّة ترتقي بالظاهرة الاستشراقية من مرتبة البحث
الوقائع وتفاصيل الممارسة التاريخية إلى مرتبة تنظيرية بنيوية أعمق في دلالا
وأبعادها إذ هي تدرج الظاهرة في مجراها الأصليّ من الذهنية الغربية وأسلو
التفكير الغربي يقول علي حرب مترجم كتاب «أصل العنف والدولة» لـ«مارس
غوشيه»: «إنّ نظرة الغرب إلى الشرق تتضمّن مقدارا من النّفي له، قَلَّ ذل
أو كثر. وحقيقة النفي-نفي الذات للآخر- تعني أن ننفي على الآخر ما نمتل
نحن، وعليه فإنّ كلّ معرفة بالآخر- إذ تتضّمن نفيا له بوجه من الوجوه- تؤكّد
جهة أخرى في الذّات ما تنفيه عن الآخر؛ وبكلام آخر، كلّ معرفة بالآخر هي و
من أوجه المعرفة بالذّات. وهكذا، إذ تنفي الذات الغربيّة المجنون والمنحر
في داخلها، فلكي تؤكّد على معقوليّتها وسويّتها. وإذ تنفي البدائيّ والمتوح
في خارجها، فلكي تؤكّد على تحضّرها وتمدّنها، وإذ تنفي الشرقيّ أو أيّا ك
خارجها، فلكي تؤكّد على تقدّمها وحداثتها»[2].

---

(1) إدوارد سعيد، **الاستشراق**، ص 37.

(2) مارسيل غوشيه وبيار كلاستر، **أصل العنف والدّولة**، ترجمة علي حرب، دار الحدا
بيروت، 1985، (من مقدّمة مترجم الكتاب)، ص 46.

لا يختلف هذا الكلام الصّادر عن علي حرب عمّا انفكّ إدوارد سعيد يقرّره ويؤكّده. وهو كلام مضمّخ أيضا بالرؤية الفوكوليّة نفسها التي جسّدتها كتابات الفيلسوف الفرنسي عن ظاهرة الجنون وتاريخه في المجتمع الأوروبي، وعن أسلوب المراقبة والمعاقبة الذي اضطلعت به مؤسّسات مختصّة مثل المؤسّسة السجنيّة والمؤسّسة العلاجيّة ذاتها. ولعلّه كلام يلتقي أيضا مع ما ذهب إليه بعض الدّارسين عندما اعتبر أنّ سعيدا كان من ضمن اهتماماته في كتاب «الاستشراق» السعي إلى رسم «سيكولوجيا المستشرق»[1]. ومهما كانت التفسيرات والتأويلات فإنّ علاقة القوّة المتحكّمة في الإنشاء الاستشراقي والموجّهه له، وما كان لها من أثر مباشر في أسلوب التعاطي مع الشرق، قد أنتجت صورة غربيّة مشوّهة ومحرّفة عن الشرقي عُرض من خلالها في أشكال منمّطة وقوالب جاهزة صادرة عن رؤية جوهرانيّة ثابتة تخرج به عن مجرى التاريخ وأثره.

3. نزعة التنميط في الإنشاء الاستشراقي

فضح إدوارد سعيد في سياقات عدّة من كتاب «الاستشراق» وفي كثير من كتبه الأخرى أيضا الآليات الفلسفيّة والمعرفيّة التي تشتغل بواسطتها الذهنيّة الغربيّة عموما والذهنيّة الاستشراقيّة على وجه التحديد في علاقتها بالآخر الشرقي، ومن ضمن أطروحاته الأساسيّة في هذا الخصوص أنّ «الاستشراق أسلوب من الفكر قائم على تمييز وجودي (أنطولوجي) ومعرفي (ابستيمولوجي) بين الشرق و(في معظم الأحيان) «الغرب». وهكذا فقد تقبّل جمهور كبير جدّا من الكتّاب وبينهم شعراء وروائيّون وفلاسفة ومنظّرون سياسيّون واقتصاديّون وإداريّون استعماريّون التّمييز الأساسي بين الشرق والغرب بوصفه نقطة الانطلاق لسلسلة محكمة الصّياغة من النظريات والملاحم والروايات والأوصاف الاجتماعيّة والمسارد السياسيّة التي تتعلّق بالشرق وسكّانه وعاداته وعقله وقدره وما إلى ذلك...»[2].

على هذا النحو الذي ألمع إليه إدوارد سعيد ينطلق التنميط في الفكر الاستشراقي والغربي بصورة أشمل من رؤية عرقيّة جوهرانيّة مطلقة لا تعتدّ

---

(1) انظر في خصوص هذه الفكرة: سعيد بنسعيد العلوي، **النّزعة الإنسيّة في فكر إدوارد سعيد**، **المجلّة العربيّة للثقافة**، مرجع مذكور.

(2) إدوارد سعيد، **الاستشراق**، ص 38.

بالتاريخ ولا بالجغرافيا في حقيقة تنوّعاتها المثرية، بل هي رؤية تقديريّة سـ
انقسم بمقتضاها الكيان البشريّ منذ الأزل وإلى أبد الآبدين إلى غرب، بل
غربيّ متحضّر قويّ ومتفوّق وإلى شرق، بل شرقيّ متخلّف ضعيف ومـ
وطبعا ستتأسّس على مثل هذه التقديرات مختلف التبريرات الاستعماريّة و
«رسالة الرجل الأبيض». ولكنّ المفارقة المحزنة والمخزية تتبدّى على الصّ
المعرفي!! فقد أصبحت هذه الرؤية التنميطيّة بمغالطاتها العرقيّة الشنيعة بـ
الأرضيّة المسلّمة لإنشاءٍ حول الشرق وعوالمه تراكمت أدبياته في حقول الإ
والسياسة والفلسفة والاجتماع والاقتصاد...

ويعرض إدوارد سعيد في كتاب «الاستشراق» صورة عن التنميط شـ
الإفصاح والدّلالة بحيث تغني عن مزيد التمثيل والإيضاح، وهي الصّورة
وردت على لسان اللّورد كرومر، المقيم العام البريطاني، في كتابه ذي المجـ
«مصر الحديثة»، راسما فيها الملامح والصّفات القارّة لطبيعة الشرقيّ وعقـ
يقول: «قال لي سير ألفرد لايل مرّة: إنّ الدقّة كريهة بالنّسبة للعقل الشرقي. و
كلّ إنسان أنجلو هندي أن يتذكّر هذا المبدأ الأساسي. والافتقار إلى الدقّة، ا
يتحلّل بسهولة ليصبح انعداما للحقيقة، هو في الواقع الخصيصة الرئيسيّة لـ
الشرقيّ. الأوروبيّ ذو محاكمة عقليّة دقيقة، وتقريره للحقائق خال من أيّ التبـ
وهو منطقيّ مطبوع، رغم أنّه قد لا يكون درس المنطق؛ وهو بطبعه شاكّ ويتـ
البرهان قبل أن يستطيع قبول حقيقة أيّ مقوله. ويعمل ذكاؤه المدرّب مثـ
ميكانيكيّة. أمّا عقل الشرقيّ فهو، على النقيض، مثل شوارع مدنه الجميلة صـ
يفتقر بشكل بارز إلى التناظر. ومحاكمته العقليّة من طبيعة مهلهلة إلى أ
درجة. ورغم أنّ العرب القدماء قد اكتسبوا، بدرجة أعلى نسبيّا، علم الـ
(الديالكتيك) فإنّ أحفادهم يعانون بشكل لا مثيل له من ضعف ملكة المنـ
وغالبا ما يعجزون عن استخراج أكثر الاستنتاجات وضوحا من أبسط المقدّ
التي قد يعترفون بصحّتها بدءا. خذ على عاتقك أن تحصل على تقرير صـ
للحقائق من مصريّ عاديّ، وسيكون إيضاحه بشكل عام مسهبا ومفتقرا للسّلا
ومن المحتمل أن يناقض نفسه بضع مرّات قبل أن ينهي قصّته؛ وهو غالبا ما
أمام أكثر عمليات التحقيق لينا...»[1].

---

(1) إدوارد سعيد، **الاستشراق**، ص ص 69-70.

لائحتان من الأوصاف متناقضتان متقابلتان تنعقد فيهما المقارنة بأسلوب شديد التبسيط والبداهة ودون أيّ عناء فكريّ بين عقلين هما العقل الشرقي والعقل الغربي، وتعرض فيهما تلك الصّفات في شكل دليل عرقيّ أشبه ما يكون بالدليل السّياحي أو دليل الطرقات أو دليل الطبخ!! على أنّها طبائع ثابتة كأنّما قسمتها الطبيعة بتمام العدل والإنصاف منذ بدء الخلق والتكوين. فالشرقي كائن ذو عقل عديم الدقّة، وذلك مبدأ أساسيّ ينبغي أن يتذكّره الأوروبيّ ويستحضره باستمرار، وأن يتّخذه مسلّمة في تعامله مع الشرقي. وعقل الشرقي معوجّ ومهلهل وضعيف المنطق وعاجز تمام العجز عن استخلاص الاستنتاجات من أشدّ المقدّمات وضوحا. والشرقي -هكذا بإطلاق ودون تمييز!- شخص أبله وجاهل فاقد القدرة تماما على وصف الحقائق بكامل الوضوح والتعبير عنها بكامل السلاسة. وهو أخيرا شخص جبان ضعيف الشخصيّة مهزوم ينهار بسرعة شديدة أمام أوّل امتحان. أمّا الغربي فهو على النقيض من ذلك ذو عقل سديد دقيق وملكات منطقيّة جبليّة، وصاحب قدرة فائقة على التحليل والتمييز. وهو فضلا عن ذلك صاحب ذكاء وقّاد يشتغل مثل الآلة الميكانيكيّة. وهو شخص ألمعيّ شديد الفطنة لا يقبل الأشياء مسلّمة وإنّما يطلب الدليل عليها...

هكذا تبدو الأمور من وجهة النظر الغربيّة وكما عبّر عنها «اللّورد كرومر» بمثابة «الحقائق» الطبيعيّة والبديهيّة التي لا أثر لفعل الثقافة والتاريخ فيها ولا إمكان البتّة لأن تكون قابلة في يوم ما للتبدّل والتحوّل.

وتنضوي هذه الصّورة النمطيّة العرقيّة الجوهرانيّة بحسب ما يستفاد من تحليلات سعيد الحفريّة ضمن المعرفة التي حصّلها الاستشراق والغرب عموما حول الشرق والمشارقة. وتحصيل هذه المعرفة ومراكمتها عبر أجيال الاستشراق يمكّن، بالرّغم من زيفها وتشويهها لحقائق الواقع، من تحقيق شعور بالطّمأنينة والأمن يبدّد الخوف من عوالم نائية غريبة ومجهولة هي عوالم الشرق، فالمعرفة أو ما يعتقد أنّه معرفة ينتج عنها تأنيس وتدجين لتلك العوالم بكائناتها وأشيائها. وهذا الإحساس يُعتبر من منظور سعيد من أهمّ المقوّمات في استراتيجيا التملّك والسّعي إلى السيطرة والهيمنة، ذلك أنّ إرادة المعرفة لا تنفصل عن إرادة التسلّط.

لم يعد هنالك شكّ عند سعيد في أنّ عمليات التنميط التي ينجزها الاستش
تنطلق في عمقها البنيوي الفكري والثقافي والشعوري أيضا من التمركز الذ
الغربي. وهو تمركز كثيرا ما ينتج في مستوى المعرفة حقائق مزيّفة منها ما يص
عن أقيسة ذهنيّة فاسدة، ومن ذلك ما يتّصل مثلا بصورة الإسلام وأشكال ت
وتمثّله في الذهنيّة الغربيّة فـ«قد كان أحد الضوابط المقيّدة التي أثّرت ع
المفكّرين المسيحيّين الذين حاولوا فهم الإسلام ينبع من عمليّة قياسيّة:
دام المسيح هو أساس العقيدة المسيحيّة، فقد افتُرض - بطريقة خاطئة تما
أنّ محمّدا كان للإسلام ما كان المسيح للمسيحيّة؛ ومن ثمّ إطلاق التس
التماحكيّة «المحمّديّة» على الإسلام، والنعت الآلي «المنتحل» على محمّ
أصبح الإسلام صورة... لم تكن وظيفتها أن تمثّل الإسلام في ذاته بقدر ما كا
تمثيل الإسلام للمسيحيّ القروسطي»[1]. ويمكن أن نضيف إلى ما ذكره س
عن الإسلام في عيون الاستشراق والغرب عموما قائمات التنميط الأخرى ا
دبّجها المخيال المسيحي حول شخص محمّد منذ انبثاق الإسلام وعلى امت
القرون الوسطى وغذّتها الصّراعات الدّينيّة و«الحروب المقدّسة»[2].

قد يخطئ قارئ سعيد التّقدير فيذهب به الظنّ إلى أنّ المفكّر الفلسطيني ي
هنا في موقع المدافع عن الإسلام والمنافح عن شخص نبيّه -وهو أمر يثلج ص
المتلقّي المسلم فيتماهى مع سعيد في موقفه الشاجب للاستشراق، وقد حص
فسعيد لم يكن قصده في كتاب «الاستشراق» ولا في ما صدر عنه من حد
عن الإسلام في كتبه الأخرى هذا المقصد الدّفاعي الذي قد يبدو للبعـ
تـبجـيـليـّا تـمـجـيديّـا - ولا شكّ أنّ سعيدا المسيحي كان يحترم الإس
كسائر الدّيانات، وهو أمر طبيعي جدّا بالنسبة إلى مفكّر مستنير مثله- إنّما ق
سعيد في «الاستشراق» وفي سائر كتبه الأخرى هو الكشف العلمي والإبيست
عن استراتيجيات الإنشاء في الخطاب الاستشراقي وفي الممارسات الغ
عموما، وليس استحضاره لقضيّة الإسلام إلا من باب التمثيل فقط.

---

(1) إدوارد سعيد، **الاستشراق**، ص 90.

(2) راجع في هذا الخصوص الفصل الأوّل من الكتاب.

لقد رافقت نزعة التّنميط هذه الذهنيّة الاستشراقيّة والغربيّة بشكل أعمّ، بل إنّها كانت جزءا لا يتجزّأ من الإنشاء الاستشراقي على امتداد أجياله. وكان للمساهمة الفرنسيّة والانجليزيّة في بادئ الأمر أوفر الحظوظ فيها، ثمّ مع بروز الولايات المتّحدة الامريكيّة باعتبارها قوّة عظمى في أعقاب الحرب الكونيّة الأولى بدأ يظهر ثقلها في حقل الاستشراق. وتزامن ذلك مع بروز وسائل الاتّصال والإعلام الحديثة. في ظلّ هذه الظروف الجديدة شهد التنميط مزيدا من التضخّم والترويج بفضل تلك الوسائل من جهة، وبسبب بروز المصالح الجديدة لأمريكا في بلاد الشرق. وكان سعيد على تمام الوعي بهذا التحوّل الذي طرأ في مجال الاستشراق وامتداد أثره المباشر على مسألة التنميط، فخصّص لذلك كتابا مستقلاّ هو «تغطية الإسلام»[1]، وصف فيه سطوة الإعلام الحديث في هذا الباب. يقول سعيد في هذا الخصوص: «إنّ أحد جوانب العالم الالكتروني ما بعد الحديث هو أنّ تعزيزا للنّماذج المنمّطة التي يُعَايَنُ بها الشرق قد حدث. فقد دفع التلفاز والأفلام وموارد وسائل الإعلام جميعا المعلومات إلى قوالب ونماذج أكثر فأكثر سويّة. وفيما يخصّ الشرق فإنّ التسوّي والنمذجة المنمّطة الثقافيّة قد زادا سيطرة المعرفة الشيطانيّة الجامعيّة والتخيّلية لـ«الشرق المبهم الغامض» في القرن التاسع عشر حدّة وتوتّرا»[2].

ويمثّل سعيد مرّة أخرى على هذا التنميط بالإسلام الذي أصبحت صورته في الوسائل الحديثة تخضع لتشكيلات لا تتناهي بفعل التأويل، وهو تأويل يتجاذبه اختلاف المصالح وتنوّع زوايا النّظر الإيديولوجيّة؛ «هناك إجماع حول «الإسلام» باعتباره كبش الفداء لكلّ ما يروق لنا من أنماط سياسيّة واجتماعيّة واقتصاديّة جديدة في العالم، فبالنّسبة لليمين يمثّل الإسلام الهمجيّة، وهو يمثّل بالنسبة لليسار التيوقراطيّة في العصر الوسيط. أمّا بالنسبة للوسط فإنّه يمثّل نوعا

---

(1) صدر الكتاب في نسخته الأولى باللّغة الانجليزيّة تحت عنوان:

Covering Islam, *How the Media and the Experts determine how we see the rest of the world*, Pantheon Books, New York, 1981

وترجم الكتاب إلى العربيّة تحت عنوان: تغطية الإسلام: **كيف تتحكّم وسائل الإعلام الغربي في تشكيل إدراك الآخرين وفهمهم**، ترجمة سميرة نعيم الخوري، مؤسّسة الأبحاث العربيّة، ط. 1، بيروت، 1983.

(2) إدوارد سعيد، **الاستشراق**، ص 59.

من الغرائبيّة الممجوجة. غير أنّ هناك اتفاقا بين هؤلاء جميعا مؤدّاه، رغم أنّ ال
اليسير فقط معروف عن العالم الإسلامي فلا يوجد هناك الكثير الجدير برض
ومواقفنا، وما يعدّ ذا قيمة في الإسلام هو أساسا عداؤه للشيوعيّة»[1].

على هذا النّحو، قديما وحديثا يُتمثّل الشرق في الخطاب الاستشراقي
خلال تنميطات عرقيّة معلّبة جاهزة للاستهلاك الفوري، كما أنّها ممتدّة الصّلا
وقابلة للادّخار والتخزين لفائدة أجيال الغرب المتلاحقة. وأخصّ ما يميّز تا
التنميطات هو أنّها تنميطات موثوق بها عند أصحابها وذات مصداقيّة عالية لأ
سيقت في إطار المعرفة! والحال أنّها مشوبة بروح التعالي وانتفاخ الذات وازد
الآخر. وعموما فإنّ «الاستشراق في سيرورته الفكريّة وفي خضوعه اللاّشعو
لسلطة الامبرياليّة، يقوم بعمليّة إفراغ للشرق من محتواه الفعلي ويجرّده من حر
الوجود الإنساني ويحيله بالتالي إلى تجريد سالب يغدو بموجبه «فكرة» يبلغ
مداها في النفوس الاعتقاد الوثني في سحرها والتسليم بوجوب تقديم القراب
على مذابحها»[2]. هكذا عبّر سعيد بنسعيد العلوي بعبارة بليغة عن جوهر الحق
كما سعى إلى كشفها إدوارد سعيد في تلافيف الخطاب الاستشراقي بأدبي
الغزيرة المتراكمة، وهي حقيقة أنّ المعرفة التي قدّمها الاستشراق عن الش
عارية في قسط كبير منها عن الموضوعيّة والنّزاهة والصّدق، بل إنّ سعيدا ي
الذروة عندما يشكّك في إمكان معرفة موضوعيّة غير مغرضة، وذلك تأسيسا ع
المصادرة الفوكوليّة، مصادرة انشباك المعرفة والسّلطة.

خاتمة

قد يسأل سائل: وبعد؟ ها أنّ إدوارد سعيد قد قام بتحليل الخطاب الاستشرا
ونقده، واستخدم في ذلك منهجا متفرّدا خرج به عن مألوف المقاربات الانطبا
السّائدة، فما هي النتائج التي انتهى إليها وما قيمتها؟ ألم تكن هي النتائج ذاتها ال
انتهى إليها الفكر العربي والإسلامي عموما في الموقف من الاستشراق، و
الشجب والتشكيك في النوايا؟

(1) **تغطية الإسلام**، المرجع المذكور، ص 15.
(2) سعيد بنسعيد العلوي، **النزعة الإنسيّة في فكر إدوارد سعيد، المجلّة العربيّة للثقافة**، مر
مذكور، ص 247.

قد يسلك المرء المسلك التقليدي المألوف في النقد فيقول إنّ سعيدا كان في ما كتب عن الاستشراق متحاملا على الغرب، وكان في مقابل ذلك مدافعا عن الإسلام ديانة وتراثا، وأنّه من هذا المنطلق قد أفرط في إحصاء عيوب الاستشراق ورصد مساوئه متغاضيا تماما عن مزاياه وأفضاله، وهي المزايا والأفضال التي تكفّل بتعدادها شقّ المعتدلين أو المنبهرين بخصال المستشرقين العلميّة في حقل البحث والدّرس وإحياء أمّهات الكتب التراثيّة ونفائس المصنّفات تحقيقا دقيقا ونشرا أنيقا، وذلك في زمن كان فيه المالكون الأصليّون لتلك النفائس في حالة تخلّف علميّ وكسل فكريّ. ولكنّنا لا نرى أنّ هذا المسلك في النقد والتقويم يجدي نفعا. فهل يظنّ ظانّ أنّ الباحث والأكاديمي الفلسطيني يجهل تلك المزايا أو يتغافل عنها؟ لا شكّ عندنا أنّه يعرفها تمام المعرفة ويدرك أنّها من تحصيل الحاصل كما يقال. كما يعرف ويدرك أنّ مثل هذا المسلك في نقد آرائه ومواقفه من الاستشراق هو من الأمور الواردة والمنتظرة، بل التي حصلت فعلا؛ ولكنّه مسلك مجانب للصّواب ومن باب وضع الأمور في غير مواضعها بالنّظر إلى طبيعة عمله وحقيقة مقصده، فالرّجل قد انزاح فلسفيّا وإبستيميّا ومنهجيّا -تماما مثلما فعل «فوكو»- عن منهجيّة تاريخ الأفكار التي تفرض بحكم طبيعتها وأدواتها مثل هذا النوع من النقد الذي يشتغل على المعنى وعلى تجلياته في الخطاب وعلى المقارنة بين الأفكار ورصد المحاسن والمساوئ، وعلى التقويم وإصدار الأحكام...

والحقيقة أنّ سعيدا نفسه قد شكّك في سلامة تلقّي كتاب «الاستشراق» في العالم العربي والإسلامي، ونبّه إلى إساءة فهم الناس لمقصده الحقيقي منه؛ فأشار إلى إشكاليّة التلقّي هذه في مقدّمة الترجمة العربيّة لكتاب «الثقافة والإمبرياليّة» قائلا: «لقد أثار «الاستشراق»، حين صدر في صيغته الانكليزيّة عام 1978، قدرا لافتا من الاهتمام في العالمين العربي والإسلامي، إضافة إلى اهتمام القرّاء والدّارسين المختصّين بالشرق الأوسط. وفي عام 1981 صدر الاستشراق في ترجمة عربيّة لافتة قام بها الدكتور أبو ديب، ليتعزّز مقام هذا الكتاب بوصفه إمّا دفاعا عن الإسلام أو هجوما مقذعا ضدّ الغرب. وكلا الأمرين لا يمتّ بصلة إلى ما كنت قد انتويته أصلا في تأليف الكتاب»[1].

(1) **الثقافة والإمبرياليّة**، المرجع المذكور، ص 9.

لم يكن تلقّي الكتاب في الضفّة الأخرى أي في أمريكا وفي رحاب الجا
الأمريكيّة تحديدا بأفضل حالا ممّا تُلُقِّي به في العالم العربي والإسلامي من ح
سلامة الفهم وإدراك حقيقة المقصد؛ فقد اعتُبر إدوارد سعيد داعية لقيام أص
إسلاميّة في مواجهة الغزو الإمبريالي والصّهيوني؛ كما راح بعض المدرّس
العرب بالجامعات الأمريكيّة من الذين ينعتهم سعيد بـ«المخبرين المحلّيّ
يكتبون عن إدوارد سعيد الأصولي والدّاعي إلى إحلال الشيخ محلّ الأس
الجامعي[1].

ربّما يكون المدخل المناسب لنقد سعيد وتقويم أطروحاته، هو ذاك الّ
ينفذ بنا إلى الجوهر الذي يقوم عليه خطابه معرفيا وإبستيميّا بقطع النظر عن قض
الاستشراق المخصوصة، وهو الجوهر الذي تمثّله المصادرة الحفريّة الفوكو
مصادرة تشابك المعرفة والسلطة، وما تأسّس عليها من نهج في الإنشاء جا
سعى إدوارد سعيد إلى التحسيس بأهميّته ولفت الانتباه إلى قيمته. وهنا أي
نجد الباحث الفلسطيني يعبّر عن خيبة أمل كبيرة ويبدي أسفا شديدا لأنّ
الهدف لم يتحقّق في البلاد العربيّة، في حين أنّه شهد احتفاء في بقاع أخرى
العالم. يقول: «إنّ الأمر في نظري ليقع على مشارف اللّغز أو السرّ: لماذا سا
«الاستشراق» (يقصد الكتاب طبعا) في باكستان والهند وإفريقيا واليابان وأمر
اللاّتينيّة وأوروبّا والولايات المتّحدة على إطلاق العديد من أنهاج الإنشاء الجا
وأساليب التحليل الجديد، وإعادة تأويل للتاريخ والثقافة، فيما يظلّ تأثيره
العالم العربي محدودا؟»[2].

إنّ هدف سعيد الحقيقي من كتاب «الاستشراق» هدفٌ علميّ إبستي
ومنهجيّ، قد أراد له أن يكون بأبعاده هذه تأسيسا لنهج في الإنشاء جديد يتمح
حول قطبين أساسيّين: أسلوب جديد في التحليل وإعادة تأويل للثقافة والتار
وهي فعلا الجوانب التي استغرقتها مصادرة المعرفة/السلطة، واستراتي

---

(1) انظر: إدوارد سعيد، **خارج المكان**، ترجمة فوّاز طرابلسي، دار الآداب، بيروت، 00
ص 72، نقلا عن تركي علي الربيعو، **مثقّف ما بين الحضارات: إدوارد سعيد، المو
والمسؤوليّة**، مرجع مذكور، ص 162.

(2) ورد الشاهد في: عبد النبي اصطيف، **ماذا يبقى لنا من إدوارد سعيد : تركة المثقّف ال
المجلّة العربيّة للثقافة**، مرجع مذكور، ص 61.

التحليل والتأويل التي اعتمدها في كتابه، والقائمة على المفاهيم المركزيّة الثلاثة: التموضع الاستراتيجي - التشكيل الاستراتيجي - القراءة الطّباقيّة.

غير أنّ هذا المقصد التأسيسيّ الذي نبّه سعيد إلى أهميته القصوى لا يمكن أن يحجب عن قارئ «الاستشراق» و«الثقافة والإمبرياليّة» الذروة التي بلغها المفكّر الفلسطيني في إساءة الظنّ والتشكيك لا في الاستشراق فقط ولكن في المعرفة أصلا وفي إمكان وجود معرفة موضوعيّة ونزيهة تحقّق أهدافها الذاتية ولا تكون مغرضة بأيّ شكل من الأشكال. وإذا كان الموقف القاسي من الاستشراق قد نجد له بعض العذر والتبرير نظرا إلى ارتباطه بالبعد الوجداني والنفسي، فصحيح أنّ سعيدا مفكّر عقلانيّ وباحث أكاديميّ ولكنّه قبل ذلك وبعده شخص رقيق مرهف الإحساس يحمل جرحا غائرا في أعماقه وإحساسا مريرا بالغبن والقهر بسبب ضياع وطنه فلسطين وبسبب كينونته «خارج المكان». وقد ارتبط الاستشراق في فكره ووجدانه بالاستعمار ارتباطا لا تنفكّ عراه... إذا كان مثل هذا التبرير جائزا بوجه من الوجوه، فإنّ إساءة الظنّ والتشكيك المطلق في المعرفة أمور فيها نظر، ولعلّ سعيدا قد بلغ في ذلك بشهادة كثير من الدّارسين درجة كبرى من العدميّة.

وعلى كلّ حال فإنّ سعيدا، وفضلا عن التأسيس الذي سعى إلى إرساء قواعده على الصّعيدين المعرفي والمنهجي، فهو قد كان من أوائل المساهمين أيضا في تشكيل ملامح وعي جديد تتجلّى مظاهره التأسيسيّة في جوانب كثيرة مهمّة، منها ما يتّصل بالعقل وسلطته، ومنها ما يتعلّق بالوجود الإنساني والنزعة الإنسيّة، ومنها ما يتعلّق بكبريات القضايا في حياة المثقّف وفي مقدّمتها حريّة التفكير وحريّة التأويل.

والحقيقة أنّ ملامح هذا الوعي قد بدأت في التجلّي منذ كتاب «بدايات»[1] الذي صدر قبل «الاستشراق». وقد اعتبره بعض النقّاد عملا تنظيريّا شهد تطبيقا له في كتاب «الاستشراق». وعن الدّور المركزي للعقل في صلب هذا الوعي الجديد يشير الباحث محمد شاهين بقوله : «كتب إدوارد سعيد هذا الكتاب وفي ذهنه أن ينبّهنا إلى أهميّة استعمال العقل والتسلّح بسلطته التي تنساب تدريجيّا

(1)Edward W. Said, *Beginnings : Intention and Method*, 1975, the Johns Hopkins University Press : Baltimore and London

من البداية ولا بدّ وأنّ إدوارد قد أراد أن يعرّفنا على السلطة التي تكمن في م
الفكر الغربي من أجل أن نتعرّف أوّلا على أدواته في إنتاج السلطة، ومن ثمّ، و
الأهمّ، أن نشرع في إنتاج أدواتنا من أجل أن نكتسب سلطة مماثلة تزيح عنّا ع
الاستكانة للغرب الذي ينتجنا ويستهلكنا»[1].

أمّا عن البعد الوجودي وعن النزعة الإنسيّة التي تميّز بها إدوارد س
وعمل على إرسائها فإنّ ذلك يتجلّى في إحدى الموضوعات الأثيره لديه، و
موضوعة «البحث عن الإنسان» والعمل على تحريره، وقد بدا سعيد في نز
هذه متأثّرا إلى حدّ كبير بالمفكّر والمناضل الإيطالي «أنطونيو غرامشي» فقد
شديد الإعجاب به، وكان ذكره يتردّد بكثرة في كتاب «الاستشراق» وأيضا
كتاب «الثقافة والإمبرياليّة». وممّا نقله سعيد من أقوال «غرامشي» قوله: «إنّ نق
انطلاق الإتقان النقدي المحكم هي وعي المرء لما هو حقّ وهو «اعرف نفس
بنفسك» كنتاج للعمليّة التاريخيّة حتّى اللّحظة الحاضرة، التي أودعت فيك آ
لا حصر لها، دون أن تترك جردا بها»[2].

من هذا المنطلق توقّف إدوارد سعيد في كتاب «تمثّلات المثقّف»[3]
هذه القضيّة فتطرّق إلى مسألة الثقافة والمثقّفين، فجعل هؤلاء ثلاثة أصناف
صنف مرتبط بمؤسّسات تستخدم المثقّفين لتنظيم مصالحها واكتساب الم
من السّلطة والسيطرة، بمعنى أنّ وظيفتهم تقتصر على تغيير العقول وتو
الأسواق؛ وصنف يمثّله المثقّف التّقليدي الذي يؤدّي عملا ما ويستمرّ فيه ج
بعد جيل دون أيّ تغيير، مثل المدرّس والرّاهب والإداري؛ وصنف يمثّله المثق
النخبوي الذي يعتبر نفسه ضمير الإنسانيّة. وهو يتوقّف عند هذا الصنف الأ
ليحدّد ملامحه وخصائصه بمزيد من التفصيل قائلا: «المثقّف فرد ذو دور
محدّد في المجتمع ويمكن أن يُردّ ببساطة إلى دور مهنيّ أو إلى دور عضو كف
من طبقة يمضي في أداء عمله. فالحقيقة المركزيّة بالنسبة لي -كما أعتقد- هي

(1) محمد شاهين، إدوراد سعيد، **الثقافة الامبرياليّة... أجندة خفيّة وعود على بدء**، **الم العربيّة للثقافة**، المرجع المذكور، ص 219.
(2) إدوارد سعيد، **الاستشراق**، ص 58.
(3) Edward W. Said, *Representations of the intellectuals*, Vintage Book, New York, 1996.

المثقّف مُنح ملكة تمثيل رسالة أو فكرة أو موقف أو فلسفة أو رأي، وتجسيدها والإفصاح عنها لجمهور ما، وكذلك من أجله، ولهذا الدّور حدّه، ولا يمكن أداؤه دون الإحساس بكون المرء شخصا ما، موقعه أن يثير علنا قضايا محرجة، وأن يواجه سنّة وعقيدة (لا أن ينتجها). وبكونه شخصا ما لا يمكن للحكومات أو الشركات أن تستوعبه بسهولة، وبكون مبرّر وجوده تمثيل كلّ أولئك الناس وتلك القضايا التي تُنسى أو تُخفى برتابة. ويقوم المثقّف بهذا الدّور على أساس مبادئ عموميّة: أنّ لجميع الكائنات البشريّة الحقّ في توقّع معايير سلوكيّة لائقة من القوى الدنيويّة أو الأمم تجاه الحريّة والعدالة، وأنّ الانتهاك المتعمّد أو غير المقصود لهذه المعايير يجب أن يشهد ضدّها وتحارب بشجاعة»[1]. أو لم يكن إدوارد سعيد كذلك؟ أو لم يفعل ذلك في كلّ ما كتب وفي كتاب «الاستشراق» بالخصوص؟ أو لم يكن تجسيدا أمينا للصورة التي بسط ملامحها عن المثقّف كما ينبغي أن يكون؟

أمّا عن تشكيل الوعي الجديد بصدد قضيّة الحريّة، حريّة الفكر وحريّة التأويل، فإن الدّرس الذي يمكن أن نخرج به من تجربة سعيد الحفريّة والتأويليّة هو أنّ الرّهان الأكبر الذي ينبغي أن نتعلّق به إلى جانب حريّة التفكير والاعتقاد والتعبير إنّما هو الرّهان من أجل حريّة التأويل كما ذهب إلى ذلك بحقّ كمال أبو ديب، ذلك أنّ مسألة الحريّة غالبا ما تطرح في مستوى الإبداع، إلاّ أنّ هنالك مظهرا آخر لممارسة الحريّة أو مستوى آخر وهو مستوى التلقّي، لأنّ «التلقّي هو بدوره عمليّة إبداعيّة من جهة وانخراط في الحياة والممارسة الفاعلة للحضور الإنساني في العالم من جهة أخرى. هكذا ينبغي أن تتوفّر للمتلقّي في تلقّيه للنصوص بكلّ أنماطها، دينيّها ودنيويّها حريّة القراءة والتأويل»[2].

التأويل كما يستفاد من تجربة سعيد حقّ إنساني عامّ وليس حكرا على فئة خاصّة تستأثر به أو تكون قيّمة عليه. والنصوص ليس لها حدود، وفرض تأويل دون آخر لا ينطلق من دائرة النصّ بقدر ما ينطلق من سلطة قابعة خارج النص،

---

(1) إدوارد سعيد، **تمثّلات المثقّف**، المرجع المذكور، ص ص 11-12.

(2) كمال أبو ديب، **أن تقرأ فعل متعدّ متحوّل: احتفاء بالتأويل وبإدوارد سعيد المؤوّل الأكبر**، **المجلّة العربيّة للثقافة**، مرجع مذكور، ص 29.

فصراع التأويلات حسب عبارة «بول ريكور» (Paul Ricœur) يقتضي أن يَ
للنصوص مظهران من مظاهر الحضور: حضور طاقات وحضور تحقّقات[1]. ا
كان سعيد محقّا فيما فعل عندما قلب عبارة «أن تكتب فعل متعدّ» لرولان با
(Roland Barth) إلى «أن تقرأ فعل متعدّ».

إنّ «جينيالوجيا» الاستشراق قد انتهت حسب سعيد إلى نهاية شبه مأساو
ففي حين كان من المفروض أن يكون الاستشراق محاولة لمعرفة الآخر، كا
الحقيقة أنّه انتهى إلى استعباده. إنّ جريمة الاستشراق الكبرى حسب سعيد
جريمة تشويه الشرق وإذلاله، ولذلك أصبحت كلمة «الاستشراق» في حدّ ذ
كلمة سيّئة السّمعة، إذ باتت في ذهن سعيد وكثيرين غيره مرادفة للاستع
أو تكاد.

غير أنّ إمكانية التدارك لا تزال قائمة وانفتاح أفق جديد في التعرّف على الش
أمر ممكن. هنالك بدائل جديدة، ولكنّ هذه البدائل مشروطة بطرح سؤال جوه
يقوّض الأساس المعرفي الذي قام عليه الخطاب الاستشراقي؛ وهذا السؤال
«كيف يستطيع المرء أن يدرس ثقافات وشعوبا أخرى من منظور تحرّري أو
تلاعبيّ أو لا قمعيّ. لكن على الإنسان في هذه الحالة أن يعيد التفكير في مش
المعرفة والقوّة المعقّدة المتشابكة بأكملها»[2]. هذا درب في البحث جديد يد
سعيد الباحثين المهتمّين بالشرق وقضاياه إلى انتهاجه، وهو يرسم أوّل خد
فيه بقوله: «كلّما قلّلنا من التشديد على تضادّ الشرق والغرب كمسألة لا تص
أكثر من تاريخ فاتن من التأويلات والمصالح المتنازعة، كلّما (كذا) كان ال
أفضل»[3].

---

(1) انظر في هذا الخصوص: ...ul Ricœur, *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1993

(2) إدوارد سعيد، **الاستشراق**، ص 57.

(3) إدوارد سعيد، **تعقيبات على الاستشراق**، المرجع المذكور، ص 108.

الفصل السادس

محمّد أركون في نقد الاستشراق أو خطاب المنهج

مقدّمة:

مثلما انطلق إدوارد سعيد في نقد الاستشراق وهو مقيم في الفضاء الأنجلوسكسوني، اضطلع محمّد أركون (1929-2010) بالمهمّة نفسها وهو في عقر دار الاستشراق الفرنسي. وليس للمكان في ذاته دلالة كبرى -وإن كان ذلك لا يخلو من تأثير بمقتضى التساكن والاحتكاك المباشر الذي تسبّب في إحراجات متنوّعة عاش بعضها سعيد وأركون أيضا- وإنّما الدّلالة الأهمّ ترجع إلى مسألة التثاقف وأثرها في طريقة التّفكير؛ وإلى جانب ذلك نوعيّة التّكوين العلمي والأكاديمي الذي أتيح لأركون بفضل وجوده بفرنسا. فقد تخرّج في جامعاتها، ثمّ انتصب مدرّسا فيها وانفتحت أمامه سبل البحث ومراكزه العلميّة بفرنسا ليبحث ويكتب وينشر ثمرات فكره في ظروف من حرّية الفكر والتّعبير يندر مثيلها في أمكنة أخرى وفي مقدّمتها العالم العربي والإسلامي.

ولعلّ فرادة أركون مقارنة بغيره من نقّاد الاستشراق تتمثّل في تنوّع مصادر معرفته وثقافته ودرجة ثرائها، فهو قد ألمّ بالثّقافة العربيّة الإسلاميّة وكرّس حيّزا كبيرا من الوقت والجهد الفكري للاطّلاع على مختلف حقول المعرفة التي طالتها دراسات المستشرقين. وقد تميّز هذا الاطّلاع بسعة الإلمام بالفروع والتفاصيل الدّقيقة من جهة، وبرؤية بنيويّة تأليفيّة شاملة تقوم على التفكيك وإعادة البناء والتركيب للإمساك بطبيعة تلك المعرفة واتّجاهاتها وقوانين إنتاجها وأسسها الإبستيميّة من جهة أخرى. كما أنّ أركون قد بذل جهدا كبيرا موازيا في الإحاطة بالثّقافة الغربيّة بل وامتلاكها فكرا ولغة. وهنا أيضا شملت الإحاطة بتلك الثقافة

رافديها الكلاسيكي والحداثي وبالرّؤية التأليفيّة الشاملة نفسها والتمثّل الفك
الناضج والواعي ذاته. وكان للرّافد الحداثي حضور بارز متميّز ومؤثّر في ت
أركون وفي المنحى الفكري والاختيارات المنهجيّة التي اعتمدها في مشر
إعادة قراءة التراث الإسلامي، وأيضا في نقد الأدبيّات الاستشراقيّة على نحو
سنرى لاحقا. فقد تنوّعت في هذا المضمار مجالات البحث التي اكتشفها أرك
وسعى إلى تحصيلها والاستفادة منها والحرص الدّائم على مواكبة مستجدّات
ولعلّنا لا نبالغ إذا قلنا بأنّه ما كان لأركون أن يأتي بالجديد الطريف في مشر
قراءته للثّقافة العربيّة الإسلاميّة لولا توسّله بمناهج البحث الحديثة[1]. لو لم يك
ذلك لربّما كان تعامل أركون مع التراث مجرّد اجترار مكرور كما هو ديدن ك
من الدّراسين المسلمين، وهذا ما لم يرده وما لم يفعله.

لا شكّ في أنّ مثل هذا التّكوين المزدوج والثريّ على الصّعيد العلمي والثّقا
واللّغوي[2] هو الميزة الأساسيّة الفارقة التي حظي بها أركون سواء فيما يتعل
بطبيعة الفكر وأسلوب التّفكير عموما أو فيما يتعلّق بالمنهج المخصوص الذي
اختاره في الردّ على الاستشراق. لقد أكسبته هذه الميزة تفرّدا لا نجد مثيلا له لدى
غيره من نقّاد الاستشراق وخاصّة منهم أصحاب الثّقافة الأحاديّة التقليديّة. و

---

(1) انفتح محمّد أركون على حقول معرفيّة عصريّة متنوّعة، من ذلك علم التاريخ الحديث
من خلال مدرسة الحوليّات الفرنسيّة التي من أبرز أعلامها (لوسيان فيفر- مارك بلوك-
فيرنان بوردويل- جورج دوبي- جاك لوغوف...)، وأيضا الأنتروبولوجيا (أعمال كلود ليفي
ستروس)، والإبستيمولوجيا (ميشال فوكو)، وعلم الدّلالات السّيميائيّة (غريماس)، ومختلف
المدارس اللسانيّة، والتّحليل النّفسي (لاكان)، والنّقد الأدبي (رولان بارط)...
وقد وصف أركون المسار التّكويني العلمي الذي سلكه وسعى إلى توظيفه في دراسة الفكر
الإسلامي في كتابه **نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيديّة**، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، ط.
1، بيروت، 2011، ص ص 98- 99.

(2) يكتب أركون في الغالب باللّغات الأجنبيّة (الفرنسيّة- الإنجليزيّة)، وعندما عوتب في
إحدى المناسبات لأنّه لا يكتب بالعربيّة قدّم في ذلك تبريرين: الأوّل هو الاقتراب من الفكر
الغربي والاستشراقي وتحقيق التّواصل المباشر بواسطة اللّغة، والثاني هو عجز اللّغة العربيّة
اصطلاحيّا ومفاهيميّا، بسبب تأخّر الفكر، عن توصيل المضامين المعرفيّة الجديدة التي هو
بصدد إنتاجها ونشرها. غير أنّه يتراءى لنا أنّ التّبرير الثاني الذي يقدّمه أركون غير مقنع لأنّ
هاشم صالح مترجم كتبه والملازم له يتمكّن في أغلب الأحيان من العثور على المقابلات
الاصطلاحيّة والمفاهيميّة العلميّة. وهو غالبا ما ينجح في إتقان التّرجمة.

تفرّد يتجلّى في حسن التموضع -ولمسألة التموضع أهمّية كبرى في فكر أركون- في ساحة ما أسميناه بخصومة الاستشراق، فأركون يعلن انتماءه إلى الثّقافة العربيّة الإسلاميّة، ويتحدّث عن الإسلام من الدّاخل، ويحسّ بنبض المجتمعات الإسلاميّة وبحساسيّاتها داخل المحيط الإسلامي. وهو من جهة أخرى يتفاعل مع الاستشراق فيتفهّم غلبة المنهجيّة الفللوجيّة والتّاريخويّة في الاستشراق الكلاسيكي، إذ أتمّ تكوينه العلمي في فرنسا وفق المنهجيّة العلميّة السائدة في أوساط جامعة السّوربون وكما تلقّاها عن أستاذه «بلاشير» (Blachère). ولكنّه يضيف إلى ذلك المنهجيّة التاريخيّة الحديثة التي أسّستها «مدرسة الحوليّات» الفرنسيّة والتي تعتمد التاريخ البنيوي العميق لا التاريخ الوقائعي في تسلسله الخطّي. فهي تهتمّ بالبنى الاقتصاديّة والمادّية والدّيموغرافيّة الثاوية تحت سطح التاريخ. كما يضيف إلى كلّ ذلك أيضا المناهج البحثيّة التي أنتجتها علوم الإنسان والمجتمع والمعتمدة في مراكز البحث العلمي الطّليعيّة بفرنسا.

هذه الخصوبة العلميّة المتميّزة أكسبته نضجا فكريّا ورصانة علميّة، فأتقن تموضعه كما أسلفنا في دائرة السّجال الجاري حول الظاهرة الاستشراقيّة، فـ«لا هو يتموضع كلّيا على السّاحة الثقافيّة العربيّة الإسلاميّة لأنّه يتبنّى بشكل كلّي المنهجيّة العلميّة في البحث، ولا هو يتموضع كلّيا في السّاحة الاستشراقيّة، إنّه لا يتحدّث عن الإسلام بشكل بارد، خارجيّ، حياديّ، غير منخرط كما يفعل بعض المستشرقين، على العكس إنّه منخرط حتّى الأعماق وجوديّا وإبستمولوجيّا»[1].

غير أنّ التموضع الناضج والرّصين الذي أحسن أركون اخياره بوعي علميّ وفكريّ مرهف لا يعني البتّة الانسجام المطلق والتّماهي اللاّمشروط مع طرفي المعادلة أي الإسلام كما يُعرض عادة من قبل الدّارسين المسلمين وفق مناهجهم التقليديّة، والاستشراق بسوء تموضعه ومنهجيّته الكلاسيكيّة في التعاطي مع الإسلام. ولعلّنا لا نبالغ إذا قدّرنا بأنّ أركون قد أحدث قطيعة إبستيميّة ومنهجيّة تبعا لذلك مع الرّؤية الإسلاميّة التقليديّة التي يغلب عليها المنزع اللاّهوتي، وأيضا

---

(1) هاشم صالح، **الاستشراق بين دعاته ومعارضيه**، دار الساقي، ط. 1، بيروت، 1994، ص ص 231- 232.

مع الرّؤية الاستشراقيّة التقليديّة -أو التي أصبحت كذلك بفعل تقدّم منا
البحث- التي تهيمن عليها المنهجيّة الفللوجيّة والتاريخويّة.

من هذا المنطلق، منطلق الحرص على حسن التموضع، كان اختيار أرك
للأرضيّة الملائمة في نقد الاستشراق أو بالأحرى في محاورته ومناقشته. فقد اتّ
لذلك مدخلا مخصوصا هو المدخل المنهجي أي تركيز الحوار مع الاستشر
على المنهجيّة الاستشراقيّة في التّعاطي مع قضايا الإسلام. ويعود السّبب
اختيار أركون لهذا الأسلوب في مناقشة الاستشراق إلى الحرص على تجا
المواقف الانتقاديّة والانطباعيّة التقليديّة، وأيضا تجاوز النّقد الإيديولوجي عل
النّحو الذي مارسه به أنور عبد الملك ذو الميول اليساريّة، وكذلك إدوارد سع
في المحصّلات والرّؤى التي انتهى إليها في الموقف من الاستشراق، بالرّغم م
يوجد بين الرّجلين من اختلاف في أسلوب النّقد وطريقته. كما أنّ أركون ك
من جهة أخرى واعيا بضرورة إيجاد أرضيّة علميّة مشتركة يكون فيها الحوار
الاستشراق حوارا مثمرا ينأى به عن حوار الصمّ. وقد توفّرت لديه الإمكانيا
العلميّة والقدرات الفكريّة لينهج هذا النّهج، وإن كان في تجاوزه لضروب النّق
المألوفة يبدو بشكل لافت متجاوزا للاستشراق الكلاسيكي أيضا على صعيد
الرّؤية والمنهج، بل نراه في ما يكتب يقدّم للمستشرقين دروسا في المنهج بلغ
العالم الواثق (Magistralement).

والحقّ أنّ مثل هذا الاختيار ينخرط في المنحى نفسه الذي فضّلته النّخب
المثقّفة العصريّة في محاورة الاستشراق، وهو نقل المناقشة من أرضيّة السّجال
العقيم التي اجتمع عليها نقّاد الاستشراق من ذوي الثّقافة التقليديّة إلى أرضيّ
جديدة يكون فيها الحوار أكثر هدوءا وجدوى. وكان الوعي المشترك لدى أفراد
هذه النّخبة هو ضرورة تجاوز أسلوب السّجال القديم الانفعالي والتّعميم
وتركيز النّقد والمناقشة العلميّة على الجانب المنهجي من الخطاب الاستشراقي
أي على خصائص المنهجيّة التي اعتمدها الاستشراق التّقليدي في مقاربة الإسلام
وقضاياها، وهي المنهجيّة التي لاتزال رواسبها ماثلة إلى اليوم في الاستشراق
المعاصر. يقول عبد الله العروي في هذا الخصوص: «المسلمون عندما يتصدّون
لانتقاد أعمالهم (يعني المستشرقين) لا يتّجهون إلى تعرية أصولها المنهجيّ

لقبولها بشروط أو رفضها أو تحويرها، وإنّما يكتفون بانتقاء تحليلات وأحكام وأوصاف على حرفيّتها ويربطونها بالنّزاع السّياسي القائم اليوم أو بالصّراع الدّيني الذي دام قرونا، وبذلك يستوعبون من غير وعي منهم المسلّمات المعرفيّة التي تُبنى عليها بحوث المستشرقين، ممّا يزيد هؤلاء اعتزازا وغرورا»[1]. وفعلا فقد ظلّ المستشرقون المعاصرون غير آبهين بالانتقادات الموجّهة إليهم من المثقّفين التقليديّين، بل ومتعالين على الردّ عليهم بدعوى التفوّق العلميّ والفكريّ، في حين كانوا شديدي الحساسيّة تجاه نقد النّخب المثقّفة العصريّة، فقد استفزّهم هذا النّقد وحرّك فيهم الرّغبة في الردّ.

ويلحّ عبد الله العروي على أهمّية النّقد العلمي والمنهجي في إثراء الحوار مع الاستشراق وكيف أنّ هذا الحوار يمكن أن ينتج أفكارا جديدة وحقائق علميّة مجمعا عليها وقابلة للأخذ بها في حقل الإسلاميّات الذي يشتغل عليه المسلمون والمستشرقون على السّواء. يقول: «نرى حينئذ أنّ نقد الاستشراق إذا استوفى بعض الشّروط يمهّد الطّريق لاستحداث نوع جديد من المناظرة والجدال يوصلنا إلى حقيقة قابلة للتّعميم في ميدان الإسلاميّات»[2].

اختار محمّد أركون إذن المسلك العلمي والمدخل المنهجي في محاورة الاستشراق رغبة منه في توفير أرضيّة ملائمة يجري من خلالها الحوار بشكل رصين وهادئ، وهو الملمح الذي لاحظه المستشرق الإيطالي «فرنسيسكو غابرييلّي» (Francesco Gabrieli)[3] وباركه، وذلك بصدد مقالة أركون عن

---

(1) عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي**، المركز الثّقافي العربي، ط. 3، الدّار البيضاء، 1992، ص. 117؛ وانظر في الكتاب نفسه النّقد العلمي والمنهجي الذي تناول به كتابات المستشرق «فون غرونباوم» (الفصل الرّابع: دراسة الثّقافة: ملاحظات منهجيّة على مؤلّفات فون غرونباوم)، ص 117 وما بعدها.

(2) م. ن، ص ص 117 - 118.

(3) مستشرق إيطالي ولد سنة 1904، أستاذ اللّغة العربيّة وآدابها في جامعة روما. برّز في دراسة الشّعر العربي من الجاهليّة حتّى آخر تطوّراته الحديثة، وكذلك في تحقيق التاريخ الإسلامي. انتُخِب عضوا مراسلا في المجمع العلمي العربي بدمشق (1948)، وفي غيره من المجامع والجمعيّات العلميّة.

من آثاره: العصبيّة لدى ابن خلدون (1930)، عمر الخيّام (1930)، ابن المقفّع (1932)، شعر عبيد بن الأبرص (1940)، أثر ألف ليلة وليلة في الثقافة الأوروبيّة (1944)، تاريخ وحضارة=

كتابات المستشرق النّمساوي «غوستاف فون غرونباوم» (G. V. Grunbaum) وجد في المقالة نسبة من الاعتدال في نقد الاستشراق أكبر ممّا هي عليه فيما كتب أنور عبد الملك. يقول «غابرييلّي»: «هي تستخدم لهجة أكثر هدوءا واعتدالا في مناقشة الاستشراق. كما أنّها تعترض على مشروعيّة المستشرق الغربي في ادّعائه المقدرة على تشخيص الإسلام المعاصر انطلاقا من فرضيّة التفوّق الغربي، سواء كانت هذه الفرضيّة صريحة أم ضمنيّة»[1].

وسنحاول في هذا الفصل التعرّف على الملامح الأساسيّة لخطاب المنهج الذي ناقش من خلاله محمّد أركون الاستشراق، وسنتوسّل إلى ذلك بنوعين من المصادر هي:

1 ـ البحث الذي كتبه أركون عن المستشرق «غوستاف فون غرونباوم»[2]، وهو بعنوان: «الإسلام الحديث مرئيّا من قبل المستشرق غوستاف فون غرونباوم»[3]،

=الإسلام (1947)، مظهر الحياة العربيّة الإسلاميّة (1956)، الشّعر الجاهلي (1970) ... انظر مزيدا من التّفاصيل عن سيرة غابرييلّي في: نجيب العقيقي، **المستشرقون**، مرجع مذكور، ج 1، ص ص 451- 454.

(1) فرنسيسكو غابريللي، **ثناء على الاستشراق**، ترجمة هاشم صالح، ضمن: هاشم صالح، **الاستشراق بين دعاته ومعارضيه**، دار السّاقي، ط. 1، بيروت، 1994، ص 26، الهامش رقم 3.

(2) نمساويّ الأصل، ولد سنة 1909 وتوفّي سنة 1972. تخرّج من جامعتي فيينّا وبرلين، وعُيّن أستاذا مساعدا للدّراسات العربيّة والإسلاميّة في جامعة نيويورك (1938- 1942)، وفي جامعة شيكاغو (1943- 1949) ثمّ أستاذا فيها (1949- 1957)، ثمّ أستاذا لتاريخ الشّرق الأدنى في جامعة كاليفورنيا (1957)، ثمّ رئيسا لقسم دراسات الشّرق الأدنى فيها. من آثاره: الشّعر العربي (1935)، التّفسير الحديث للإسلام (1947)، حضارة الإسلام (1946)، الاتّجاهات الإسلاميّة (1951)، وكتابات أخرى كثيرة؛ انظر: نجيب العقيقي، **المستشرقون**، دار المعارف، ط. 4، القاهرة، د. ت، ج III، ص ص 170- 173.

(3) صدر بالفرنسيّة بعنوان: *L'Islam moderne vu par le professeur G. E. Grunbum*, Arabica, XI, 1964 وأعاد نشره في كتابه «مقالات في الفكر الإسلامي» *Essais sur la pensée islamique*, Miasonneuve et La rose, Paris, 1973

ترجم البحث هاشم صالح تحت عنوان «الإسلام الحديث مرئيّا من قبل المستشرق غوستاف فون غرونباوم» ونشر ضمن كتاب: **الاستشراق بين دعاته ومعارضيه**، دار السّاقي، ط. 1، بيروت، 1994، ص 231 وما بعدها.

وهذا البحث هو نقد لكتاب **الإسلام الحديث** لغرونباوم، ويتضمّن الكتاب إحدى عشرة دراسة كان قد نشرها سابقا في مجلاّت مختلفة فيما بين عامي 1956 و1962.

ونشير إلى أنّنا سنحيل في هذا الفصل على النّسخة المترجمة من البحث.

ويمكّن هذا البحث من استجلاء أهمّ الانتقادات التي وجّهها أركون إلى الاستشراق من خلال «غرونباوم»، وهي انتقادات تتمحور حول إحدى المؤاخذات المنهجيّة الهامّة المتمثّلة في قضيّة «التموضع» في الدّرس الاستشراقي.

2 ـ كتابات أركون التي لها علاقة بحقل الإسلاميّات وبقضايا الفكر الإسلامي، ففي جميع هذه الكتابات يعثر القارئ على عمليّات تفكيك وإعادة تركيب لمحصول المعرفة الإسلاميّة التقليديّة، كما يعثر على فعل تأسيس حقيقيّ في مستوى إعادة القراءة وتجديد التّأويل، وتوفّر الجهاز المفاهيمي والأدوات الإجرائيّة الضروريّة. وبعبارة أخرى يجد القارئ في تلك الكتابات جماع المشروع البديل، العلمي والمنهجي، لمقاربات المسلمين والمستشرقين على السّواء.

وسندير هذا الفصل حول محورين أساسيّين: المحور الأوّل هو نقد الاستشراق في مستوى الرّؤية والمنهج، والمحور الثاني هو المشروع البديل الذي يقدّمه أركون في حقل الإسلاميّات.

المحور الأوّل: نقد الاستشراق في مستوى الرّؤية والمنهج.

كان دأب أركون في كلّ ما كتب عن الفكر الإسلامي أشكلة المسائل التي عرضها الفكر التّقليدي على أنّها ثوابت ومسلّمات، وتوجيه الأنظار إلى القضايا المغيّبة والمسكوت عنها، والتّنبيه في الوقت ذاته إلى مسالك في البحث جديدة، ومناهج في الدّرس مبتكرة، وحقول في علوم الإنسان والمجتمع لم يألفها المسلمون وقصّرت عن الإلمام بها همم المستشرقين الغربيّين أنفسهم رغم نشأتها بين ظهرانيهم. وكان من الضروريّ تبعا لذلك أن يتّسم أسلوب أركون في ما يكتب بثنائيّة النّقض والإبرام. فهو لا ينفكّ يجادل ويساجل ويعترض وينقد. وهو بالتّوازي مع ذلك يؤسّس لرؤية جديدة في حقل الإسلاميّات أو «الإسلاميّات التطبيقيّة» على حدّ تعبيره، ويرسم معالم منهجيّة مستحدثة في مقاربة الفكر الإسلامي ودرس قضاياه، فهو تقريبا لا يفوّت سانحة في هذا الحقل دون أن يثير قضيّة المنهج.

وكان خطاب أركون، في ما ينقد وفي ما يقدّم من دروس منهجيّة بلهجة علميّة واثقة، شاملا للدّارسين المسلمين والمستشرقين -والكلاسيكيّين منهم على

وجه الخصوص- وإن بتفاوت في الدّرجة والمقدار، نظرا إلى التّفاوت المعرفي والمنهجي الموجود على كلّ حال بين هؤلاء وأولئك.

إنّ أركون باحث ومفكّر مسكون بهاجس المنهج في كلّ ما يكتب ويصرّح ولكن لماذا اختار «غرونباوم» بالذات لإثارة قضيّة الرّؤية والمنهج في الخطاب الاستشراقي؟ ولماذا اخترناه نحن أيضا في مثل هذا السّياق؟

الحقيقة أنّنا لا نعثر على إجابة في الفصل الذي كتبه أركون عن «غرونباوم» بخصوص دراسته عن الإسلام الحديث، ولكنّنا نعثر على تبرير ورد في بحث آخر يتعلّق بالمستشرق نفسه جاء على لسان الباحث المغربي عبد الله العروي في فصل تحليليّ لمنهجيّة المستشرق النمساوي، وذلك بعد مضيّ سنوات من ظهور فصل أركون. ونحن لا نشكّ قطّ في أنّ رؤية العروي تتماهى مع رؤية أركون بل ومع رؤية نقّاد الاستشراق من أفراد النّخبة المثقّفة العصريّة بصورة عامّة. يقول العروي: «لماذا اخترنا غوستاف فون غرونباوم؟ لأنّ منهجيّته تتوحّد فيها كلّ الاتّجاهات التي يشاطرها اليوم علم الاستشراق، فيكون نقدها بمثابة نقد لكثير من تلك المدارس»[1].

استنادا إلى هذا التّبرير يبدو «غرونباوم» بمثابة الأنموذج الممثّل الذي يمكن اعتماده في نقد الاستشراق، التّقليدي منه والحديث. فالمستشرق النّمساوي باحث في أنتروبولوجيا الإسلام. وهو عندما هاجر إلى أمريكا واستقرّ بها عُيّن على رأس مركز بحث لدراسة الشّرق الأوسط في «لوس أنجلس»، ودُعي إلى الاهتمام بالحاضر الإسلامي. فكان من توجّهاته أن مزج بين منهجيّته القديمة والاهتمامات الجديدة، ومن هنا يبدو توجّهه هذا وكأنّه بمثابة التّدارك للمأخذ الذي طالما ركّز عليه نقّاد الاستشراق من العرب والمسلمين، وهو الإفراط في الاهتمام بالماضي الإسلامي والتغاضي عن الحاضر. غير أنّ عناية «غرونباوم» بالحاضر الشرقي وانفتاحه على مناهج البحث الحديثة مثل الأنتروبولوجيا لم تجعله بمنأى تامّ عن انتقادات العروي ولا أركون قبله بشأن قضيّة الرّؤية والمنهج.

---

(1) عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي**، مرجع مذكور، ص 118.

ومهما يكن من أمر التّبرير فإنّ أركون عندما اختار «غرونباوم» لينقد المنهج الاستشراقي من خلاله كان على أتمّ الوعي باختياره هذا، وذلك من منطلق الحرص على أن تكون ممارسة النّقد مؤسّسة على أرضيّة مشتركة علميّة ومعرفيّة ومنهجيّة أيضا ولو في أدنى شروطها ودرجاتها، فالرّجل قد حسم أمره بشأن عقم المناقشة الإسلاميّة، وكذلك بشأن المنهجيّة الاستشراقيّة التقليديّة القائمة في جوهرها على المقاربة الفيللوجيّة والتاريخويّة بعد أن أبرز مظاهر قصورها وعدم كفايتها بحكم تأخّرها مقارنة بالمناهج البحثيّة الحديثة. ولعلّه لم يعد خافيا أنّ البحث عن تلك الأرضيّة يحدوه حرص أركون الشّديد على توفير مناخ معرفيّ وفكريّ يدور في كنفه حوار المشارقة مع المستشرقين بطريقة هادئة ومثمرة خاصّة، بعيدا عن المواقف الإسلاميّة المتشنّجة.

ولعلّ اللّفظة المفتاح التي تختزل موقف أركون من المستشرق «غرونباوم» في ما كتبه عن الإسلام الحديث هي لفظة «التموضع»، فقد كان هذا المصطلح بمثابة المرتكز الأساسي الذي بنى عليه أركون مناقشته العلميّة للمستشرق النمساوي في البحث الذي خصّصه له. وهنا يعود من جديد مصطلح التموضع مع أركون بعد أن استعمله الباحث الفلسطيني إدوارد سعيد من قبل في كتابه «الاستشراق». غير أنّ المفهومين يختلفان من بعض الوجوه، فسعيد قد استعمل المصطلح بالمعنى التّقني والمنهجي أي في علاقة وثيقة بخطّة تحليل الخطاب، إذ جعل منه إلى جانب مصطلحي «التّشكيل الاستراتيجي» و«القراءة الطباقيّة» أداة إجرائيّة أساسيّة في استراتيجيا تحليل الخطاب الاستشراقي وتأويله، ولذلك سمّاه على وجه الدقّة «التموضع الاستراتيجي»[1]. أمّا أركون فيستعمل المصطلح ذاته بمعان أخرى متنوّعة الأبعاد ولكنّها مترابطة متكاملة. وهي معان تختزل صورة العلاقة المعقّدة والمتشابكة لمختلف الأطراف المساهمة في تشكيل الخطاب الاستشراقي، أو بعبارة أخرى مختلف الوضعيات والتموقعات الفاعلة في إنتاج الخطاب. وهي تشمل المستشرق منتج الخطاب، وموضوع الدّرس -الشّرق- بمتعلّقاته الفكريّة وشروطه المنهجيّة، وأخيرا متلقّي الخطاب بتنوّع مراتبه واختلاف آفاق

---

(1) راجع الفصل الخامس من الكتاب.

انتظاره وردود أفعاله. وسنتابع أركون في نقده للمنهجيّة الاستشراقيّة بالاس
إلى مفهوم التموضع بتمظهراته المختلفة المذكورة.

1. التموضع في مستوى منتج الخطاب الاستشراقي.

يشمل التموضع في هذا المستوى بعدين اثنين هما الرّؤية والمنهج. وه
بعدان متفاعلان، متبادلا التّأثير والتأثّر.

أ- في مستوى الرّؤية:

تكتسي مسألة التموضع في علاقة المستشرق بمادّة درسه، وهي الشّرق فض
جغرافيّا وبشريّا وثقافة ودينا، أهمّية قصوى في نظر أركون، فهي من المرتكزا
المنهجيّة التي حرص هو نفسه على اعتمادها في مقارباته للفكر الإسلامي، ذلك
أنّ حسن التّموضع أو سوءه يكون لهما تأثير مباشر في تحديد طبيعة الرؤية وطبي
التمثّل. وينعكس كلّ ذلك على منهجيّة الدّرس، ومن ثمّ على النّتائج المنج
عنها. والتموضع المطلوب من وجهة نظر أركون هو «التموضع من الدّاخل»
وهو لا يقصد بهذا المفهوم دلالته المكانيّة المادّية والحسّية، وإنّما يعني به دلالا
الفكريّة والاجتماعيّة والوجدانيّة، وهي أن يتموقع المستشرق فكريّا ووجدانيّ
داخل المجتمعات المدروسة ليتفاعل معها، ويتفهّم واقعها، ويدرك طبيعة
مشاكلها وقضاياها الحقيقيّة في ذاتها بعيدا عن المقايسة الذاتيّة[1] وبمنأى عن
تسليط الأحكام الباردة. ولعلّ هذا المطلب ذاته هو الذي عبّر عنه المفكّر التونسي
هشام جعيّط بالدّخول الحميمي أو التعاطف الحميميّ مع الإسلام وقضاياه[2].

---

(1) كثيرا ما أوقعت هذه المقايسة المتمركزة حول الذات دينيّا وثقافيّا الاستشراق في مغالطات فجّة وفادحة، فعلى سبيل المثال عندما يقع التطرّق إلى شخصيّة محمّد فإنّ تحليل هذه الشخصيّة يمرّ حتما عبر مقارنته بشخص المسيح، فعندما تثار ظاهرة تعدّد الزّوجات بصدد نبيّ الإسلام أو نزعته الحسّية فلأنّ المسيح كان زاهدا متعفّفا. وعندما يُعرض النبيّ في صورة المحارب والزّعيم السّياسي فذلك انطلاقا من يسوع المسالم والمعذّب الفادي... "وهكذا يسير تاريخ الإسلام لا وفق ديناميكيّته الخاصّة، بل كانعكاس شاحب ومعكوس لتاريخ الغرب"؛ **هشام جعيّط، أوروبّا والإسلام**، ترجمة د. طلال عتريسي، دار الحقيقة للطّباعة والنّشر، بيروت، د. ت، ص 62.

(2) انظر لمزيد من التوسّع في هذه النقطة: هشام جعيّط، **أوروبّا والإسلام**، المرجع المذكور.

إنّ التموضع من الدّاخل يحقّق للمستشرق الاقتراب من الواقع الإسلامي ومن فهمه، ويعصمه بالتّالي من إصدار الأحكام العامّة أو المتعسّفة. فهو، بفضل هذا التموضع الدّاخلي، يدرك حقائق كثيرة عن المجتمعات العربيّة والإسلاميّة تتّصل بأوضاع حياتها واتّجاهات تفكيرها وردود أفعالها سواء في علاقاتها الدّاخليّة أو في علاقتها بالآخر. سيدرك كيف أنّ هذه المجتمعات تعيش حالة غليان ثوريّ، وكيف أنّ الوعي الجماعيّ يتعرّض إلى قوى تدميريّة خارجيّة وهو «يحاول جاهدا أن يولّد توازنا جديدا». وفي غمرة البحث عن هذا التوازن يسعى إلى التّضامن مع شعوب العالم الثالث التي يتقاسم معها أوضاعا وهموما متشابهة لكي ينفلت ممّا يراه إمبرياليّة غربيّة أو شيوعيّة «ملحدة». ومن هنا يمكن أن يعي المستشرق الدّارس حقيقة ردود الفعل هذه ويتفهّم طبيعتها وأسبابها الموضوعيّة، فيدرك أنّ عنف الاتّهامات الصّادرة عن هذا الوعي الجماعي وعنف مطالبه «يؤمّن له نوعا من الطمأنينة الداخليّة ويعوّض عن الشّحوب المحتوم للقيم التقليديّة»، أي يدرك الأبعاد النفسيّة الكامنة وراء هذا السّلوك، وكيف أنّه سلوك تفسّره حالة الإرباك الحضاري والتوتّرات المختلفة التي تعيشها المجتمعات العربيّة الإسلاميّة. ومن مقتضيات حسن التموضع ألاّ نصدم هذا الوعي وأن نسعى في مقابل ذلك إلى «أن نطرح كلّ مشاكله ضمن منظور العلاقة المثلّثة التي لا تنفصم: العالم الثالث- الرأسماليّة- الاشتراكيّة». وإدراك هذه العلاقة «يتيح لنا أن نخفّف من الكثير من الأحكام والتّقييمات وأن نفهم بشكل أكثر محسوسيّة بواعث التصرّف الغربي تجاه العالم الإسلامي ثمّ ردود فعل هذا الأخير تجاه الغرب»[1].

وربّما ذكّرتنا رؤية أركون هذه بمفهوم «القراءة الطباقيّة» عند المفكّر الفلسطيني إدوارد سعيد، وكيف أنّ هذه القراءة تفرض في حقل الإنشاء مهما كان نوعه (إبداعيّ- فنّيّ- سياسيّ- تاريخيّ...) عدم عزل الظّواهر وتحييدها، وإنّما تنزيلها ضمن شبكة العلاقات والعوامل المختلفة والمعقّدة التي يمكن أن تكون فاعلة فيها بشكل من الأشكال وبدرجة من الدّرجات. ينبغي استدعاء جميع العناصر المكوّنة لتلك الشّبكة إلى دائرة الدّرس والتّحليل والتّأويل لأنّ إقصاء عنصر

(1) محمّد أركون، **الإسلام الحديث مرئيّا من قبل المستشرق غوستاف فون غرونباوم**، المرجع المذكور، ص 242.

منها أو مجموعة من العناصر بسبب الغفلة أو تعمّد التّغييب سيؤدّي بالضّرو
إلى ابتسار النّتائج وتشويه الحقائق[1]. وكذا الشّأن هنا فإنّ المستشرق عند
لا يقرأ طباقيّا حالة المجتمعات الإسلاميّة في ضوء تعقّد أوضاعها الاجتما
والاقتصاديّة والسياسيّة وحقيقة توازناتها الداخليّة والخارجيّة، أو بعبارة أخر
تعود بنا إلى أركون، عندما يسيء التموضع في دراسة هذه المجتمعات فإنّه ي
حتما في سوء التّقدير والحكم ويرتكب المغالطات. والعكس صحيح، فـإ
نجح الباحث في التموضع من الدّاخل وفي إدراك التفاعلات الحقيقيّة والظّرو
الاجتماعيّة والثقافيّة التي يمرّ بها الواقع الإسلامي فإنّه سيمتنع حتما عن إج
المقارنات بين واقع المسلمين والواقع الغربي»[2].

يعترف أركون للمستشرق «غرونباوم» بالقيمة العلمية لتحليلاته، كما يعترف
له بسعة الاطّلاع وبنظرته الشموليّة للمجال الإسلامي الواسع، وببحثه في
الكيفيّات التي تتشكّل بواسطتها الهويّات الثقافيّة، وهو مسعى يدخل حسب رأ
ضمن طموح الأنتروبولوجيا الثقافيّة، غير أنّ عيب «غرونباوم» في تقدير أركون
يكمن في سوء اختيار أرضيّة التموضع التي وقف عليها في دراسة الإسلام، فهو
«يتموضع على قمّة الثقافة الغربيّة»، فيطلّ على الإسلام الكلاسيكي والحديث
من عَـلٍ، ويدرسهما من فوق؛ وبعبارة أخرى فإنّ «غرونباوم» مثله مثل أغلب
المستشرقين يضيع فرصة «التموضع من الدّاخل» أي «من وسط المجتمع
المدروس ذاته بكلّ غليانه وانتفاضاته واختلال توازنه»[3]. وكان من الطّبيعي
أن يفضي سوء التموضع بالمستشرق «غرونباوم» إلى استخلاص نتائج وإصدار
أحكام فيها كثير من التسرّع ومجانبة الصّواب.

ويبدو في ما كتبه أركون عن الاستشراق بصفة مباشرة أو عرضا أنّ قضيّة
التموضع تمثّـل إشكالا منهجيّا حقيقيّا يكاد يكون قاسما مشتركا بين المستشرقين
الكلاسيكيّين خاصّة وكثير من المعاصرين أيضا ممّن ظلّوا حاملين بتفاوت في

---

(1) راجع في خصوص القراءة الطّباقيّة ومجالات تطبيقها عند إدوارد سعيد الفصل الخامس من الكتاب.

(2) محمّد أركون، **الإسلام الحديث مرئيّا من قبل المستشرق غوستاف فون غرونباوم**، المرجع المذكور، ص 243.

(3) المرجع نفسه، ص 239.

الدّرجة لرواسب الرّؤية الاستشراقيّة القديمة، وهي الرّؤية المحكومة بالتمركز الذاتي والنّزوع إلى الإسقاط. ومن زاوية النّظر النقديّة ذاتها يتوقّف أركون عند الثّغرات المنهجيّة الملحوظة لدى المستشرق البريطاني «برنار لويس» (Bernard Lewis)[1]، وذلك عندما يسعى هذا المستشرق إلى تفكيك التّراث الإسلامي فيرتكب بسبب سوء التموضع هفوات منهجيّة عديدة من أبرزها غياب الرّؤية الشموليّة الضّروريّة التي تقحم في دائرة الدّرس والتحليل مختلف العوامل وجميع البنى الفاعلة في تشكيل ذلك التراث بعيدا عن مآزق الإقصاء أو العزل أو الانتقاء، وتعمل على إبراز ما يوجد بين تلك العوامل والبنى من وجوه التفاعل والتّضافر والتّكامل؛ فمنهجيّة المستشرق البريطاني «إذ تنتقي ما تريد من وقائع لتعزل غيرها، أي الحقيقة المعاشة (كذا) من قبل النّاس، فإنّها تتجاهل أيضا ذلك الفعل والإنتاج الجماعي والشّعبي بوقائعه وأساطيره وتصوّراته، ولهذا جاءت دعوته إلى تفكيك التّراث (...) مكتفية بالرّدود والمشاكسات الخاصّة بالمنظور المعنيّ بالشّريعة وحياة الرّسول الكريم فقط»[2].

يركّز محمّد أركون في ما يقول هنا بصدد المستشرق «برنار لويس»، ومن ورائه بلا شكّ سائر المستشرقين، على قضيّة التموضع في مستوى الرّؤية، ولكنّه يلمّح في معرض ذلك إلى الاستتباعات الناجمة عن قصور الرّؤية في مستوى منهج المقاربة. ذلك أنّ ابتسار الرّؤية وانحسار أفقها ومداها لسبب أو لآخر ينعكس سلبا على منهجيّة الدّرس والتّحليل أي على الأدوات والمناهج المعتمدة في المقاربة. والعكس أيضا صحيح، وهو أنّ افتقار المنهج إلى الأدوات والمناهج البحثيّة الضروريّة وخاصّة منها الحديثة التي لا تنفكّ تتجدّد في حقول المعرفة بالغرب وفي الفضاءات العلميّة التي ينتمي إليها المستشرقون أنفسهم، ينتج عنه بالتّبع فقر في مستوى الرّؤية والتمثّل ودرجات الإدراك. ويترتّب على ذلك طبعا تقصير وضعف في مستوى النّتائج.

(1) انظر سيرة حياته وآثاره في: نجيب العقيقي، **المستشرقون**، مرجع مذكور، ج 2، ص ص 143 - 146.

(2) محمّد أركون، **تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي**، ترجمة هاشم صالح، منشورات مركز الإنماء القومي، ط. 1، بيروت، 1986، ص 256.

ويبدو أنّ إشكال المنهج في حقل نقد الاستشراق لم يعد قصرا ولا حكرا ع
أركون، وإنّما يبدو أنّ هذا الإشكال أصبح هاجسا جامعا لدى نقّاد الاستشراق
ذوي الثّقافة العصريّة، وذلك من منطلق السّعي إلى تجاوز الأسلوب التّقلي
في مساجلة الاستشراق. ولعلّنا لا نبالغ إذا قلنا إنّ الفضل يعود إلى أرك
وكذلك إلى إدوارد سعيد -إن بالتّساوي أو بتفاوت في الدّرجة- في التّأسي
لهذا الوعي الجديد وإشاعته في صفوف النّخبة المثقّفة العصريّة. وضمن م
الأفق النّقدي ذاته يتوقّف الباحث والمفكّر رضوان السيّد عند مظاهر القص
في الخطاب الاستشراقي في مستوى التموضع ببعديه المتّصلين بالرّؤية والمنه
باعتبار التّداخل والتّفاعل بين هذين البعدين، وباعتبار تضافرها في مستوى إنتا
الآراء والأحكام والمواقف. وتتنوّع مظاهر القصور كما يحصيها رضوان السيّد
فهي العائق اللّغوي، وهي فقدان التخصّص، وهي سطحيّة التّحليل وسر
ترتيب النّتائج على افتراضات واهية، وهي ضعف النتائج مهما كانت المقاربا
المعتمدة بسبب قصور الرّؤية وغموض الأهداف أو تسييسها. يقول رضوان السيّد
في هذا الخصوص: «كثير من هؤلاء الذين يقرؤون الإسلام المعاصر من خلال
بعض الظّواهر السّوسيولوجيّة أو الاقتصاديّة لخدمة إدارات دولهم أو شركاتهم
(التي تموّل بحوثهم العلميّة) لا يعرفون في أكثر الأحيان لغات الشّعوب التي
يدرسونها. وهؤلاء يتحوّلون أحيانا إلى خبراء بعد أن تعذّر عليهم التخصّص في
مجالات أخرى. وهم يتهرّبون من التعمّق بإحدى طريقتين، إمّا أن يلجؤوا إلى
الإحصاء والتّعداد في مجال الظّواهر ثمّ يقفزون إلى النّتائج ذات الطّابع السّياسي،
وهي نتائج مفترضة منذ البداية، وإمّا أن يلجؤوا إلى التّاريخ مستعرضين قراءاتهم
للمراجع الثانويّة لكلاسيكيّي المستشرقين توصّلا إلى النّتائج نفسها. فإذا كان
الفريق الأوّل يقدّم صورة شموليّة ساذجة، فإنّ الفريق الثاني لا يقدّم أكثر من تقرير
مخابراتي متسرّع»[1].

---

(1) رضوان السيّد، **ثقافة الاستشراق ومصائره وعلاقات الشرق بالغرب**، مجلّة **الفكر العربي**،
العدد 31، كانون الثاني (يناير)- آذار (مارس)، السنة 5، ص ص 13- 14.

ويكاد يتّفق عبد الله العروي مع رضوان السيّد في التّوصيف ذاته، فيعدّد هو بدوره الأسباب العلميّة والاجتماعيّة التي تفسّر سوء تموضع الاستشراق في تعاطيه مع أوضاع الشّرق وقضاياه في مستوى الرّؤية باعتبار ما تتميّز به من ضيق في الأفق، وكيف أنّ ضيق الأفق هذا يولّد عجزا أو قصورا في مستوى المنهج. يقول العروي: «الاستشراق ليس تطبيق العلم الغربي على مجتمعات الشّرق، بل نلاحظ فيه ضيقا في الأفق يرجع إلى أسباب شتّى: منها تكوين المستشرقين أنفسهم، وانتماؤهم الاجتماعي، والأهداف المحدّدة لتخصّصهم. كما أنّهم يمثّلون قسما من البيروقراطيّة الغربيّة. وهذه الوضعيّة تحدّ من قدرتهم على إبداع منهجيّة جديدة في مجالهم الخاصّ»[1].

ولئن كان رأي العروي هنا لا يخلو من تعميمات خاطئة في حقّ الاستشراق الكلاسيكي -باعتبار ما كان يمتاز به مستشرقون كثيرون بحقّ من تخصّص وكفاءة علميّة كلّ في مجال اهتمامه على النّحو الذي تشهد به سير حياتهم والقيمة العلميّة المؤكّدة لكتاباتهم-[2] فإنّ هذا الرّأي لا يخلو من سداد إذا سحبناه على الاستشراق المعاصر وعلى مستشرقين كثر هم بالفعل، كما ذكر العروي، يمارسون عملا بيروقراطيّا أبعد ما يكون عن البحث العلمي المعمّق والرّصين كما نعرفه لدى شيوخ المستشرقين وأعلامهم، وأقرب ما يكون من التّقارير الصحفيّة الاستقصائيّة التي تنجز تحت الطّلب لفائدة مراكز بحث في الغرب ذات اهتمامات مصلحيّة في الشّرق متنوّعة[3]. ولعلّ هذا المنحى الجديد الذي انزلق فيه الاستشراق المعاصر هو الذي حدا بكثير من الدّارسين إلى الحديث عن «أزمة الاستشراق» بل عن نهاية الاستشراق.

---

(1) عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي**، مرجع مذكور، ص 117.

(2) انظر سير هؤلاء المستشرقين على اختلاف جنسيّاتهم وانتماءاتهم إلى المدارس الاستشراقيّة المختلفة، في موسوعة نجيب العقيقي المذكورة.

(3) ركّز على هذا المنحى الذي اتّخذه الاستشراق المعاصر الباحث الفلسطيني إدوارد سعيد في كتابه: **تغطية الإسلام، كيف تتحكّم وسائل الإعلام الغربي في تشكيل إدراك الآخرين وفهمهم**، ترجمة سميرة نعيم الخوري، مؤسّسة الأبحاث العربيّة، ط. 1، بيروت، 1983.

ب- في مستوى المنهج:

لا يُخفي أركون مباركته للجهود المنهجيّة التي يبذلها «غرونباوم» في الج
بين سبل البحث الموروثة عن الاستشراق الكلاسيكي والانفتاح على المقارب
الحديثة للتوسّل بها في حقل الإسلاميات، فهو يأخذ على سبيل المثال بالمنهج
الأنتروبولوجيّة في دراسة الإسلام وأوضاع المسلمين، ولكنّ عيب «غرونباوم» في
تقدير أركون هو أنّه مقصّر في إدراك الأبعاد المختلفة للبنية الاجتماعيّة والإنسا
بحقيقة العناصر المكوّنة لها. ويتجلّى هذا التّقصير في تمثّل «غرونباوم» للثّقا
باعتبارها بنية ذهنيّة خالصة منعزلة وفعاليّة مستقلّة عن شبكة البُنى الأخرى الت
تتفاعل معها وتبادلها التأثير والتأثّر، مثل البنى الاقتصاديّة والاجتماعيّة[1].

إنّ التّقصير في تحقيق التصوّر البنيوي الشّامل لواقع المجتمعات الإسلامي
نتج عنه انحراف بالدّرس والتّحليل عن المسلك العلمي المستوجب وه
مسلك التّفسير والسّعي إلى محاولة الفهم، ليؤول هذا الدّرس إلى مجرّد تسجيل
لملاحظات باردة تنطلق من معطيات جزئيّة وعابرة وتُبنى عليها أحكام تعميمي
مطلقة تكون بالضّرورة مجانبة للحقيقة. وهنا لا يتردّد أركون في أن يقدّم - بلهج
العالم الواثق- درسا في منهجيّة البحث العلمي للمستشرق النّمساوي فيقول: «لا
شيء أكثر عرضيّة وعبورا من تلك الشّهادات المكتوبة التي يعتمد عليها السيّد
غرونباوم في تحليله»[2]. على هذا النّحو يشكّك أركون في القيمة العلميّة لمصادر
«غرونباوم» في دراسة الإسلام، وفي منهجيّة الاستفادة من تلك المصادر، ومن ثمّ
في قيمة النّتائج المستخلصة منها. وهو من خلال «غرونباوم» يدعو المستشرقين
عموما إلى أن يتوخّوا في دراسة الإسلام منهجيّة تعتمد التّفسير المعمّق للظّواهر
والوقائع بواسطة تمشّ تحليليّ بنيويّ ينفذ إلى العمق فيمسك بالتّناقضات
والتّجاذبات التي تعتمل داخل البنية المجتمعيّة الإسلاميّة؛ ويتجنّب الوقوف عند
سطح الظّواهر.

---

(1) انظر: محمّد أركون، **الإسلام الحديث مرئيّا من قبل المستشرق غوستاف فون غرونباوم**، ضمن كتاب **الاستشراق بين دعاته ومعارضيه**، مرجع مذكور، ص 235.

(2) م. ن، ص 242.

باعتماد هذ التمشّي البنيويّ الشّامل والتّحليل التّفسيري يتجنّب الدّارس السّقوط في التّعميمات الخاطئة المبنيّة على ظواهر محدودة أو معزولة. ولبلوغ هذا الهدف ينبغي على الباحث أن يتوخّى الدقّة في تحديد مصادره، فيوازن بين ما هو من الوثائق جزئيّ وظرفيّ، وما هو ممثّل حقّا للوعي الإسلامي الجماعي في عمومه وشموليّته. يقول محمّد أركون في التّأكيد على أهمّية هذا التمشّي المنهجي وبلهجته التعليميّة المعهودة: «ينبغي دائما على الباحث أن يبتدئ بتقدير حجم ما هو ذاتي وعابر ومحصور بفئة معيّنة في كلّ كتاب يُنشر، وذلك قبل أن يعتبره كوثيقة تنطبق على كلّ الوعي الإسلامي. إنّ مفهوم الوعي الجماعي يبدو هنا حاسما من أجل قياس درجة التّفاوت بين المنتوجات (كذا) الثقافيّة وبين الحقيقة الاجتماعيّة- الثقافيّة في كلّ البلدان الإسلاميّة»[1].

ومن مقتضيات التمشّي العلمي في دراسة أوضاع المجتمعات عموما والمجتمع الإسلامي على وجه التّحديد أن ينتهج الدّارس منهج التّفسير وأن يعرض عن مقارنة ما لا يقارن، وعن الإسقاطات الجاهزة. وهنا تتجلّى من جديد العلاقة العضويّة والتفاعليّة بين مستوى الرّؤية ومستوى المنهج في مفهوم التموضع، ذلك أنّ تموضع الباحث من داخل المجتمعات الإسلاميّة وإتقان هذا التموضع يمكّنه من اكتساب رؤية دقيقة لحقيقة أوضاعها ولخصوصيّة تلك الأوضاع، وعلى هذا الأساس يختار المسلك المنهجيّ المناسب للبحث والدّرس.

ولا يكتفي أركون بالحديث النّظري في خطاب المنهج الذي يتوجّه به إلى المستشرق «غرونباوم» وإلى كلّ باحث مهتمّ بقضايا المجتمعات الإسلاميّة، وإنّما هو -كدأبه في كلّ ما يكتب- يقدّم نماذج تطبيقيّة يتجلّى من خلالها الأسلوب المستوجب في الفهم والتّحليل والتّفسير. وهو الأسلوب الذي نلحظه في توقّف أركون عند واقع المسلمين الثّقافي والحضاري لتفسير المنزع الفكري العامّ والبُنى العقليّة التي لا تزال مهيمنة في الثّقافة الإسلاميّة بفعل عوامل وظروف مخصوصة لا بدّ من أخذها بعين الاعتبار لفهم طبيعة الوضع الوجودي

---

(1) محمّد أركون، **الإسلام الحديث مرئيّا من قبل المستشرق غوستاف فون غرونباوم**، المرجع المذكور، ص 243.

والحضاري الذي يعيشه المسلم اليوم في مستوى الوعي الفردي والجماعي وفي علاقته بذاته وبالآخر الغربي.

يقول أركون في تحليل طويل نسوقه رغم طوله نظرا إلى أهمّيته المنهجيّة التطبيقيّة، ونظرا أيضا إلى لهجته التعليميّة الواثقة، أي بما هو خطاب منهج موجّه بحكم المقام إلى «غرونباوم» تحديدا ولكن أيضا إلى الاستشراق بشكل أشمل. يقول أركون: «لا ريب في أنّنا لا نزال نجد في الحياة الثقافيّة للمسلمين اليوم نفس هذه الاتّجاهات الذاتيّة والرومنطيقيّة والتّبجيليّة والجداليّة واللاّعلميّة في نهاية المطاف. هذه الاتجاهات التي كان قد تحدّث عنها السيّد فون غرونباوم. ولا ريب في أنّنا نجد فيها نفس الأحكام السّهلة والمسبقة تجاه الحضارة الغربيّة ونفس التأكيدات الاختزاليّة عن عظمة الحضارة العربيّة. ولكن لا ينبغي أن نرى هنا شيئا آخر غير الامتداد لذلك الوعي السّاذج بالتّاريخ (...)، لا ينبغي أن نرى في هذا الموقف إلاّ تعبيرا عن الإحباط الثّقافي الذي عانى منه المسلمون حتّى أمد قريب... وقد ابتدأ العرب والمسلمون بالكاد يكتشفون حجم الصّعوبات التي ينبغي تجاوزها من أجل اكتساب استقلال ثقافيّ ذاتيّ مماثل لذلك الاستقلال الذي حقّقه الغرب. وما دام هذا الاكتساب لم يتحقّق، وما دام المثقّف المسلم ممزّقا بين ضرورة الاضطلاع بالمهامّ العلميّة (من تعليم وتدبيج للكتب المدرسيّة وإدارة...) وبين تكريس نفسه للبحث الحرّ الذي يلزمه كلّيا بصفته روحا حرّة وليس دولابا في عجلة، فإنّه لن يكون من المشروع أن نقيم أيّ مقارنة من أيّ نوع كان بين كلتا الحضارتين: العربيّة والغربيّة. وأمّا في الوقت الرّاهن فينبغي أن يكتفي الدّارس المحلّل بتفسير التّفاوت الذي ما انفكّت هوّته تتّسع منذ القرن السّادس عشر بين مصيرين تاريخيّين: المصير الغربيّ والمصير العربيّ الإسلامي. ومن جهة أخرى ينبغي على الدّارس المذكور أن يثبّت بعض اللّحظات الدّالة على الانفجار الحالي لطاقات مكبوتة منذ زمن طويل»[1].

لا يتوقّف أركون في معاينة الأوضاع الفكريّة والثقافيّة والحضاريّة التي تعيشها المجتمعات الإسلاميّة عند الوصف الظاهراتي السّطحي والعابر. وهو إن كان

---

(1) محمّد أركون، **الإسلام الحديث مرئيّا من قبل المستشرق غوستاف فون غرونباوم**، المرجع المذكور، ص ص 243- 244.

يشاطر «غرونباوم» فيما ذهب إليه من توصيف لتلك الأوضاع، فإنّه يتجاوز سطح التّوصيف الذي توقّف عنده المستشرق النّمساوي ليبحث في الأسباب التي تفسّر مثلا نزوع العقل الإسلامي والثّقافة السّائدة عموما إلى تكريس التوجّه الذاتي الرومنطيقي والمنطق التمجيدي والسّجالي، وغير ذلك من المؤشّرات الدالّة على غياب المنطق العلمي. يعود هذا الوضع الفكري والثّقافي بخصائصه المذكورة -حسب أركون- إلى تدنّي درجة الوعي بالتّاريخ وإلى حالة الإحباط الثّقافي التي تعيشها المجتمعات العربيّة الإسلاميّة. وهذا الإحباط هو الذي يولّد العقليّة الماضويّة التي تعوّض عن رداءة الحاضر باستدعاء أمجاد الماضي. لكنّ هذا الوضع ليس وضعا مؤبّدا وقدرا محتوما، وإنّما هو وضع مرتبط بمشروطيات تاريخيّة، فهو قابل للتغيّر عندما تتوفّر الشّروط الضروريّة لذلك. إنّ ترقّي الوعي الفردي والجماعي في الدّرجات والمراتب يتحقّق تدريجيّا بفعل التّراكم وسرعة النّسق المتّبع في اكتشاف الذات والواقع أو بطئه. التحوّل حتميّ ولكنّه يستغرق من الوقت الضّروري ما تستغرقه التحوّلات الحضاريّة بصورة عامّة. والمهمّ بالنّسبة إلى الدّارس والباحث أن ينكبّ على تفسير الموجود وأن يلتقط أيضا المؤشّرات المنبئة ببدايات التحوّل فينبّه إليها ويقحمها في دائرة الدّرس حتّى لا تبدو الأشياء وكأنّها جوهر ساكن ثابت لا يتحرّك. ولا نشكّ هنا أنّ أركون يلمّح من طرف خفيّ إلى الرّؤية الجوهرانيّة التي قام عليها الاستشراق الكلاسيكي في التّعاطي مع عوالم الشّرق وشعوبه، بفعل التّمركز العرقي والدّيني، وهي رؤية لا تزال رواسبها ماثلة إلى اليوم في الاستشراق المعاصر.

إنّه من المغالطات العلميّة والمنهجيّة أن تفسّر الظّواهر المجتمعيّة بمجرّد ربطها ببنية عقليّة أو تركيبة ذهنيّة أو معطيات عرقيّة أو بالاعتماد على قوالب نمطيّة جاهزة ومسقطة. الظّواهر لا تُفسَّر إلاّ في إطار المشروطيات التاريخيّة الاجتماعيّة والاقتصاديّة. هذا بعض من الدّرس المنهجي الذي يقدّمه أركون للاستشراق.

وفق هذا التمشّي المنهجي التّحليلي والتّفسيري ذاته، ومن منظور القراءة الشّاملة لقطاعات الفكر والثّقافة -وتلك طبيعة مشروع أركون- نعثر على أنموذج تحليليّ آخر يفسّر فيه المفكّر الجزائري طبيعة الإنتاج الأدبي العربي في مرحلة ما يسمّيه بـ«المنافسة والمحاكاة»، وهي الفترة الواقعة بين سنتي 1918

و1952. فيسعى في هذا التفسير إلى البحث في الأسباب المتحكّمة في الو
التي اتّخذها هذا الإنتاج. وهي أسباب كامنة في البنى الاجتماعيّة والاقتصاد
وهي بُنى مؤثّرة بدورها في الاختيارات والاتّجاهات الفكريّة العامّة. في ض
هذه الملابسات المعقّدة يرى أركون أنّ هذا الإنتاج «ينبغي أن يعتبر قبل كلّ ش
كتعبير عن الوعي السّاذج بالحالة التاريخيّة التي وجدت الأمّة نفسها منخر
فيها. فبسبب عجزها عن التوصّل إلى معرفة موضوعيّة بالانقلاب الاجتماعي
الاقتصادي النّاتج عن هيمنة الرأسماليّة الصّناعيّة، فإنّ النّخبة المتحرّرة قليلا
كثيرا من الأساطير اللاّهوتيّة والأدبيّة لا يمكنها إلاّ أن ترمي نفسها في أحض
الماضي المنمذج مثاليّا و«المُحدَّث» وهذا هو موقف حركة الإصلاح السلفيّة[1]
أو أنّها سوف تتّخذ طريقا آخر بواسطة الدّعوة إلى اعتماد بعض قيم الثقا
البورجوازيّة المفصولة عن محيطها الاجتماعي والملبّسة اصطناعيّا على حضا
أخرى في طور التفكّك والانحلال، وهذا هو خطّ الإصلاحيّين المستغربين[2]».

إنّ الإبداع الأدبيّ بوصفه تجلّيا من تجلّيات الفكر وثمرة من ثماره إنّما هو ج
لا يتجزّأ من الواقع المحيط، بل هو نتاج من نتاجاته، إذ هو شأنه شأن قطاعا
الفكر الأخرى يخضع للنّواميس وللظّروف والضّغوط الاجتماعيّة ذاتها، وكذل
لفعل العوامل الاقتصاديّة وأنماط الإنتاج، ومن ثمّ لردود الأفعال المختل
المكوّنة لأهمّ الاتّجاهات الفكريّة والمناحي العقليّة السائدة في مجتمع بع
وفي لحظة تاريخيّة مخصوصة. وإنّ حالة الوهن الحضاري التي عليها المسلمو
هي التي تتحكّم في مناحي الفكر واتّجاهاته، فتخلق إمّا نزوعا ماضويّا منبتّا ع
الحاضر أو اغترابا يدفع بصاحبه إلى القيام بتركيبات حضاريّة هجينة.

---

(1) يلاحظ أركون بصدد النّزعة السلفيّة كيف أنّ "القوّة الضّخمة لهذه الأساطير اللّاهو
والأدبيّة" قد فرضت نفسها مثلا من خلال التلقّي العنيف الذي قوبلت به كتب مثل **الإسا
وأصول الحكم** لعليّ عبد الرازق (القاهرة، 1925)، و**في الشّعر الجاهلي** لطه حسين (القاهر
1926)، و**الفنّ القصصي في القرآن الكريم** لمحمّد أحمد خلف الله (القاهرة، 1950
1951).

(2) محمّد أركون، **الإسلام الحديث مرئيّا من قبل المستشرق غوستاف فون غرونباوم**، المر
المذكور، ص ص 242- 243.

ومثلما يكون حسن تموضع الباحث في علاقته بموضوع درسه وعلى صعيد الرّؤية والمنهج واقيا له من الانسياق مع المعالجات السّطحيّة، ومن عقد المقارنات والأقيسة الفاسدة، وإصدار الأحكام المتسرّعة والمسقطة، فإنّه يقيه أيضا من آفة فكريّة ومنهجيّة أخرى هي آفة المغالطة. وبين تلك الآفات جميعا روابط سببيّة، ذلك أنّ سوء التموضع بالنّسبة إلى مادّة الدّرس ينتج سطحيّة في التّحليل من أهمّ تجلّياتها مقارنة ما لا يحتمل المقارنة أصلا، ومعنى ذلك الإخلال بالوظيفة الأصليّة وهي وظيفة التّفسير والتقصّي. وكلّ ذلك يفضي بالباحث المتسرّع إلى الاكتفاء بإصدار الأحكام التعميميّة المجافية للحقائق، فيقع نتيجة ذلك في ارتكاب أشنع المغالطات. وفي حالة المستشرق «غرونباوم» يتوقّف محمّد أركون عند أنموذجين من المغالطات التي يرتكبها المستشرق النّمساوي في مقاربته للفكر العربي الإسلامي وفي حقّ هذا الفكر.

أولى المغالطات ما يزعمه «غرونباوم» «من انعدام الفضول العلمي لدى العرب بالشكل الذي يعادل الفضول العلمي الذي أبداه الغرب منذ عصر النّهضة تجاه الحضارات الأجنبيّة (...) فالمسلمون يبترون الثّقافة الغربيّة لأنّهم لا يعترفون إلا بقيمتها العلميّة أو التّكنولوجيّة»[1].

يبدو أنّ هذه القضيّة التي طرحت بصيغ عديدة من أهمّها علاقة الإسلام بالعلم هي من الثوابت في الفكر الاستشراقي. وقد طرحت في الأصل، وقبل أن تطرح في علاقتها بالدّين، من منظور عرقيّ جوهراني يرتبط بالجنس وطبيعة الخلق. ثمّ جاء الفيلسوف والمؤرّخ الفرنسي «أرنست رينان» (Ernest Renan) في القرن التاسع عشر ليطرحها من منظور أنّ الإسلام ديانة مجافية للعلم. وتطفو القضيّة نفسها على السّطح في مطلع هذه الألفيّة الثالثة من المنظور الدّيني نفسه على لسان بابا الفاتيكان السّابق «بنيدكتوس السّادس عشر» (Benoît XVI) في محاضرة له بإحدى الجامعات الألمانيّة[2]. وكان لما قاله البابا في محاضرته تلك وقع استفزازيّ في ضمائر المسلمين، وقد اعتذر على ذلك لاحقا.

---

(1) محمّد أركون، **الإسلام الحديث مرئيّا من قبل المستشرق غوستاف فون غرونباوم**، المرجع المذكور، ص 240.

(2) راجع الفصل الأوّل من الكتاب، ص 9، الهامش رقم 1.

وإذا كان الردّ على مزاعم «رينان» في القرن التّاسع عشر من لدن رموز ال
الجديدة وأعلامها في تلك الآونة (الأفغاني وعبده) قد جاء متلفّعا بلبوس د
سجاليّ متشنّج بفعل الحميّة الدّينيّة، فإنّ ردّ أركون على الادّعاء نفسه ال
عن «غرونباوم» في مطلع النّصف الثاني من القرن العشرين يتّخذ منحى
رصينا يبتعد تماما عن كلّ منزع دفاعيّ تبريريّ أو تمجيديّ ليتركّز بدلا من
وكدأب أركون، على الشّرح والتّفسير وتقصّي الأسباب والبحث في الظّ
والملابسات. بأسلوب الشّرح والتّفسير لا بلهجة الدّفاع والتّبرير يردّ أركون
مغالطة «غرونباوم»، فيتوسّع في بيان موقع المثقّف المسلم في مجتمعه الإسلا
ويخصّ بالذّكر المثقّف الواعي بمقتضيات البحث العلمي والذي لا يختلف
درجة الوعي عن نظيره الغربي. فيشرح كيف أنّ هذا المثقّف واقع تحت س
إيديولوجيا السّلطة الحاكمة، فلا يُقبل منه «أيّ إنتاج علميّ أو أدبيّ إلاّ إذا
يبشّر بشكل مباشر أو غير مباشر بالقيم المتوافقة مع الإيديولوجيا السّائدة»[1]

هكذا يوضّح أركون الحقيقة، فما يبدو للمستشرق «غرونباوم» غيابا للف
العلمي عند العربيّ أو المسلم وكأنّه طبع ثابت مركّز فيه هو من باب المغال
الشّنيعة. ولا شكّ أنّ مثل هذه النظرة هي من رواسب العقليّة الاستشراقيّة الق
ذات الخلفيّة العرقيّة الجوهرانيّة والتنميطيّة التي طالما تعاملت مع الش
باعتباره إمّا كائنا لا تاريخيّا أو كائنا تاريخيّا محكوما بحتميّة التخلّف والقص
إنّ الحقيقة بعيدة تماما عن مثل هذا المنطق، فالعربيّ أو المسلم لا يقلّ فض
علميّا ولا استعدادا عقليّا عن نظيره الغربي. والفضول العلمي يستوجب
مناخ من حرّية الفكر وحرّية التعبير لكي يتجسّد على أرض الواقع. وتلك ش
لا تتوفّر بالدّرجة المطلوبة في الفضاء العربي والإسلامي، إذ المثقّف فاقد
لحرّية الفكر والإبداع والنّقد الحرّ. ويمضي أركون في شرح الحقيقة و
بيان العوامل المانعة أو المعرقلة لحرّية التّفكير والبحث العلمي، فيقول:
الأمر صعب جدّا في المناخ السّياسي- الاجتماعي السائد حاليّا في المجتم
العربيّة الإسلاميّة، فهذا المناخ الحامي جدّا من النّاحية الإيديولوجيّة لا يـ

(1) محمّد أركون، **الإسلام الحديث مرئيّا من قبل المستشرق غوستاف فون غرونباوم**، ال
المذكور، ص 240.

بنموّ البحث العلميّ والمنهجيّة الإبستمولوجيّة»[1]. فعسى أن يتجنّب «غرونباوم» آفة الإسقاط، وعساه يفقه أنّ الظّروف التي يشتغل فيها الباحث الغربي غير تلك المحيطة بالباحث العربي أو المسلم مهما ارتفعت درجة فضوله العلمي أو انخفضت.

المغالطة الثانية التي يرتكبها «غرونباوم» هي ادّعاؤه بأنّ «الحضارة الإسلاميّة هي أساسا مضادّة للإنسان أو للنّزعة الإنسيّة» (Humanisme). ويأتي ردّ أركون كالعادة بواسطة الشّرح والتّفسير. ويأخذ هذا الردّ وجهات تصحيحيّة مختلفة. فالحضارة الإسلاميّة لا تزال حسب أركون مجهولة وغير مدروسة بالشّكل الجيّد المطلوب، وبالتّالي لا يجوز أن نطلق في شأنها حكما قاطعا بهذه الطّريقة. ومن جهة أخرى فإنّ المجتمع الإسلامي القروسطي أو الحديث لا يزال قابلا للدّراسة، بل إنّ الدّراسات التي أنجزت عنه هي في حاجة إلى المراجعة، وهنا يركّز أركون من جديد على قضيّة المنهج فيشير إلى أنّ المنهجيّات التي اعتمدت في تلك الدّراسات –وهو يقصد المنهج الفللوجي والمنهج التّاريخي الخطّي– «لا تأخذ إطلاقا بعين الاعتبار تلك المبادئ المنهجيّة الجديدة التي بلورها المؤرّخون وعلماء الاجتماع مؤخّرا»[2].

ثمّ يردّ بطريقة أخرى سجاليّة فيعترض بأنّ الغرب قد ورث حقّا التراث الإغريقي الرّوماني بما فيه من نزعة إنسيّة مركّزة على الإنسان. غير أنّه بظهور المسيحيّة تكرّست إنسيّة متمركزة حول الله. ويعود إلى أسلوب التّصحيح فيفنّد المغالطة التي يشيعها «غرونباوم» ويؤكّد بواسطة الأدلّة أنّ الإسلام قد شهد فعلا في بعض مراحله إنسيّة متمركزة على الإنسان، فالفلاسفة المسلمون قد أظهروا ميلا إلى الإنسان في «المعادلة التي تربطه بالله». وكانت هذه المعادلة متجذّرة في الوعي القروسطي بكامله. ويستشهد أركون في هذا الخصوص بالتّوحيدي (ت 414

1) محمّد أركون، **الإسلام الحديث مرئيّا من قبل المستشرق غوستاف فون غرونباوم**، المرجع المذكور، ص 240، الهامش رقم 18.
2) م. ن، ص 240.

هـ) وبالجهود التي بذلها «لكي تتركّز أعمال الفلاسفة على الإنسان ومشرو
المادّية المحسوسة بدلا من أن تبقى نظريّة شكلانيّة، تجريديّة فارغة»[1].

وكالعادة ينهج أركون -وهو يصحّح أخطاء المنهج عند «غرونباوم» و
من المستشرقين- نهج الشّرح والتّفسير في خصوص قضيّة الإنسيّة الع
الإسلاميّة فينزّلها ضمن دائرة الفهم والدّرس الموضوعي باستدعاء مخت
العوامل الاجتماعيّة والاقتصاديّة التي تفسّر انبثاق الظواهر الفكريّة أو نزوعها
الانقراض في لحظة تاريخيّة معيّنة بسبب انحسار أو غياب الشّروط التي أنت
في البدء. ضمن هذا الأفق المعرفيّ والمنهجيّ يقرّ أركون بأنّ الإنسيّة الإسلا
سرعان ما انتهت، وفي مقابل ذلك ازدهرت الإنسيّة في الفكر الغربي بداية
عصر النّهضة. ولكنّ هذا الإقرار غير كاف، فلا بدّ من البحث عن الأسب
والظّروف التاريخيّة التي أدّت إلى تراجع الإنسيّة في المجال الإسلامي. وك
به، وهو يستحضر هذه الظروف، ينفي أن يكون هناك تعارض جذريّ بين العق
الإسلاميّة والنّزعة الإنسيّة يعود إلى أسباب بنيويّة لصيقة بتركيبة العقل الإسلا
وهو التّفسير الذي يميل إليه الاستشراق التّقليدي عادة. ويمكن أن نعتبر
التّصحيح من أهمّ الرّدود التي جاءت في إطار نقد الاستشراق.

ويشرح أركون فيبيّن أنّ الإنسيّة في الفكر الإسلامي ليست ظاهرة بنيويّة، وإنّما
هي حدث يخضع لمشروطيّة تاريخيّة اجتماعيّة. وفي ضوء هذه المشروطيّة ي
أركون أنّ عدم اهتمام الإسلام في العصور الوسطى بالميراث الإغريقي إلاّ بشك
متقطّع وجزئيّ يعود إلى عوامل مختلفة من أهمّها العامل الاقتصادي المتمثّل
هشاشة البنى الاقتصاديّة وضعف وسائل الإنتاج (فلاحة البساتين- الصّناعا
الحرفيّة- التّجارة التبادليّة...). وهذه البنى لم تتعرّض لانقلابات جذريّة ودائ
«تتيح نقض التصوّرات الجماعيّة المشكّلة عن الطّبيعة والوضع البشريّ». ويخلص
أركون بعد التّذكير بهذه الظّروف إلى الحقيقة التالية، وهي أنّ «الثّقة بالإنسان ثمّ

(1) محمّد أركون، **الإسلام الحديث مرئيّا من قبل المستشرق غوستاف فون غرونباوم**، المرجع
المذكور، ص 241، الهامش رقم 22؛ ونذكّر في هذا الصّدد بالأطروحة التي أنجزها أركون
في هذا الغرض وهي: **نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي**، ترجمة هاشم
صالح، دار السّاقي، ط. 1، بيروت، 1997.

بالعقل من بعده لا تتمّ إلاّ في أحضان الغبطة النّاتجة عن الازدهار الاقتصادي المتزايد والطّمأنينة المعيشيّة المضمونة»[1]. ويستشهد على ذلك بعصر هارون الرّشيد (170 هـ- 193 هـ)، والمأمون (198 هـ- 217 هـ)، وعضد الدّولة (367 هـ- 372 هـ). ولكنّه يلاحظ أنّ هذه العصور «لا تشكّل إلاّ فواصل قصيرة جدّا واستثنائيّة من مسيرة التاريخ الطّويل والمضطرب للإسلام»[2]. والنّتيجة هي أنّ «الوعي العقلاني» لم تتح له فرصة الانتصار على «الوعي التّقديسي» الذي ما انفكّ يتغذّى بواسطة الأساطير الشرقيّة و«التأمّلات الأفلاطونيّة الجديدة» و«التّركيبات الدّوغمائيّة للفقهاء والمتكلّمين».

بواسطة هذه التّفسيرات والتّوضيحات العلميّة المعمّقة، يبدو محمّد أركون مرّة أخرى وكأنّه يقدّم درسا في المنهج للاستشراق لكي لا يتعجّل في أحكامه على الإسلام وتاريخ المسلمين، بل لكي لا يكتفي بإصدار الأحكام. وفعلا فإنّنا نجد أركون يصرّح بضرورة الالتزام بالمنهج التّفسيري في التّعاطي مع الظّواهر الفكريّة والحضاريّة. يقول: «لقد أردنا فقط الإلحاح على ضرورة استنفاد مصادر التّفسير التّاريخي قبل أن نطلق حكما ما على الرّوح العامّة لحضارة بأكملها. ينبغي أن نبحث بشكل خاصّ عن أسباب القطيعة التي حلّت بالفكر الإسلامي وعن أسباب الاستمراريّة المتواصلة التي حظي بها الفكر الغربيّ. ينبغي أن نطرح مثلا هذا السّؤال: لماذا بقي فكر ابن رشد وابن خلدون ورقة ميّتة في المناخ العربي الإسلامي، هذا في حين أنّ فكر توما الأكويني أو مونتيني ما فتئ يحظى بالعناية والاهتمام في المجال الأوروبّي؟ بمعنى آخر لماذا توقّفت العقلانيّة في المناخ العربي الإسلامي في حين أنّها استمرّت صاعدة متواصلة في المناخ المسيحي الغربي؟»[3].

لم يكن المستشرق النمساوي «غرونباوم» سوى أنموذج ممثّل للاستشراق المعاصر الذي لا يزال حاملا لكثير من الرّواسب القديمة في مستوى المنهج

---

(1) محمّد أركون، **الإسلام الحديث مرئيّا من قبل المستشرق غوستاف فون غرونباوم**، المرجع المذكور، ص 241.

(2) م. ن، والصّفحة نفسها.

(3) م.ن والصفحة نفسها، الهامش رقم 25.

فضلا عن الرّؤية. وبالتّالي فإنّ النّقد الذي يوجّهه أركون إلى «غرونباوم» يشمل سائر المستشرقين. بل إنّ ما قاله الباحث الجزائري في خصوص هذا المستشرق في البحث الذي كتبه عنه، وما كتبه عن الاستشراق وعن قضايا الفكر الإسلامي بشكل عام في كتبه الأخرى إنّما هو بحقّ خطاب في المنهج يتعدّى المستشرقين ليشمل أيضا نقد المنهجيّة الإسلاميّة التي لا تزال بدورها تعاني من مظاهر التخلّف والقصور العلميّ.

تغلب على المنهجيّة الاستشراقيّة الكلاسيكيّة نزعتان هما النّزعة الفللوجيّة والنّزعة التاريخويّة. وإذا كان أركون لا ينكر أهمّية المنهجين الفللوجي والتاريخوي في حقل تحقيق النّصوص وتمحيصها ونقدها بصرامة علميّة فائقة الدقّة، وبذل الجهد والوقت في ذلك، والتوقّف عند الوقائع التاريخيّة تحديدا وضبطا وتحقيبا، ومتابعة مسارات الفكر العربيّ والإسلامي في مختلف حقول المعرفة التراثيّة لإبراز خصائص هذا الفكر وتوجّهاته ؛ وإذا كان أركون لا يجحد أفضال شيوخ الاستشراق في إرساء دعائم منهجيّة في البحث والدّرس لها من خصائص العلم القدر الوفير، وذلك في زمن كان الفضاء العربي الإسلامي يشهد فيه تقاعسا في حقل البحث وتخلّفا في مناهجه. إذا كان كلّ ذلك صحيحا فإنّ الوجه الآخر من الحقيقة هو أنّ المنهجيّة الاستشراقيّة تبدو اليوم عاجزة عن مواكبة ما يستجدّ في عقر دارها بالذّات أي في فضاءات البحث العلميّ والأكاديمي من مناهج بحث لا تنفكّ تتطور بفضل الجهود العلميّة المبذولة في حقل علوم الإنسان والمجتمع. ويعدّد أركون نماذج من تلك المناهج والعلوم التي أصبحت لا غنى عنها في تقصّي سبل إنتاج المعنى، مثل «أنتروبولوجيا المخيال» و«علم اجتماع العامل الأسطوري والشعائري» و«التّاريخي والعقلاني واللاّعقلاني» و«العقل الكتابي» و«التّراث الشّفهي».. ثمّ يشير إلى عوز المستشرقين لمثل هذه الأدوات بقوله: «إنّ عدم اهتمام معظم المستعربين وعلماء الإسلاميّات الغربيّين بدرس إنتاج المعنى ومستوياته هذه يدلّ إلى أيّ حدّ يبقون هامشيّين بالنّسبة إلى تقدّم البحث العلمي الذي يطبّقه الغربيّون على مجتمعاتهم بالذات»[1].

(1) محمّد أركون، **تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي**، مرجع مذكور، ص 15.

ولا يختلف الأمر كثيرا في الجهة الأخرى أي في الفضاء العربي والإسلامي، بل إنّ درجة التّقصير في الأخذ بمناهج البحث الحديثة تبدو أكثر حدّة والوضع كما يقول أركون يبدو أشدّ إيلاما وحزنا، إذ «لا يمتلك العلماء من رجال الدّين المعاصرين، مثلهم مثل أسلافهم القدامى، الجهاز المفهوميّ والمصطلحيّ الذي يتيح فهم الموقف الأصولي والموقف الفلسفي دون إحداث التضادّ بينهما. إنّ الأسطورة والميثولوجيا والطّقس الشعائري والرأسمال الرّمزي والعلامة والبُنى الأوّلية للدّلالة، والمعنى المجازي، وإنتاج المعنى، وفنّ السّرد القصصيّ، والتاريخيّة والوعي واللاّوعي والمخيال الاجتماعي... كلّ ذلك يمثّل مصطلحات تعاد بلورتها وتجديدها دون توقّف من خلال البحث العلمي المعاصر»[1].

وكعادة أركون فإنّه لا يتوقّف في تحليل الظّواهر عند حدود الوصف وإنّما يمتدّ هذا التّحليل إلى تفسير الأسباب والبحث في الظّروف والملابسات الحافّة بالظّواهر والمؤثّرة فيها. فإذا كان الاستشراق المعاصر لا يعذر في عدم انفتاحه على مناهج في البحث جديدة تنشأ وتنمو وتتطوّر في البيئة ذاتها التي ينتمي إليها، فإنّ تقصير الباحثين العرب والمسلمين قد يكون له من الأعذار ما هو مقبول، ذلك «أنّ تفاقم المشاكل السياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة منذ سِنِيّ السّبعينات يفسّر لنا سبب الانخفاض الواضح للإنتاج العلمي في المجال العربي والإسلامي كمّا ونوعا. أمّا الأدبيات النضاليّة فهي على العكس من ذلك وافرة وغزيرة جدّا. إنّ أمثال طه حسين وأحمد أمين والمازني وسلامة موسى وغيرهم... لا يوجدون في المناخ العربي الرّاهن»[2].

2. التموضع في مستوى التلقّي والحوار:

من مقتضيات حسن التموضع أن يكون المستشرق، وهو يصوغ خطابه عن الإسلام والفكر الإسلامي، واعيا تمام الوعي بمقتضيات التلقّي وشروطه سواء في مستوى أساليب صياغة الخطاب، أو في مستوى مقامات المتلقّين واختلاف بيئاتهم الحضاريّة، أو في مستوى تنوّع أصناف المتلقّين من حيث التّفاوت في مراتب الفكر والعلم، أو في مستوى الاختلاف في آفاق الانتظار. وبقدر ما ينجح

(1) محمّد أركون، **تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي**، مرجع مذكور، ص 24.
(2) م. ن، ص 15.

المستشرق في الإلمام بهذه المقتضيات والشّروط فإنّه يساهم في تهيئة أرضية ملائمة للحوار والمناقشة العلميّة المثمرة. ولكنّ توفّر هذه الشّروط لدى منتج الخطاب ومرسله لا يعني نجاحه التامّ في تحقيق التواصل لأنّ متلقّي الخطاب لا بدّ أن تتوفّر لديه هو بدوره شروط أخرى من أهمّها امتلاك حدود دنيا من الثّقافة المشتركة والاستعداد الفكريّ وسعة الأفق الذهني، تمكّنه من الوقوف على الأرضيّة الحواريّة نفسها.

ومن أهمّ الهفوات التي يرتكبها المستشرق «غرونباوم» في هذا المستوى من مستويات التموضع، حسب أركون، نزوعه في ما يكتب إلى تطبيق ما يسمّيه المفكّر الجزائري بـ«المنهجيّة التضاديّة»، وهي منهجيّة تخضع الموضوع المدروس والذّات المدروسة باستمرار للمقارنات المسقطة والمجحفة التي لا مبرّر لها من زاوية النّظر العلميّة والمنهجيّة، بل إنّها أكثر من ذلك تساهم في إفساد عمليّة التلقّي وربّما في قطع حبل الحوار. يقيم «غرونباوم» باستمرار علاقة تضادّ بين «خصوبة الموقف الغربي» -وهو أمر لا يمكن إنكاره- وبين «الذاتويّة الضيقة للموقف الإسلامي». وتلك منهجيّة «تبدو غير لبقة خصوصا وأنّ المؤلّف سوف يُقرَأُ من قبل المسلمين أيضا وليس فقط من قبل الغربيّين»[1]. ولو أنّ «غرونباوم» اتّخذ في تحليلاته وجهة غير هذه الوجهة التضاديّة لضمن لأفكاره -دون أن يتخلّى عن مواقفه العلميّة- صدى أوسع في الأوساط الإسلاميّة. ولا شكّ في أنّ «نيل الصّدى لدى المسلمين نتيجة مستحبّة جدّا»[2].

ما انفكّ محمّد أركون يعيب على الاستشراق تقصيره في الانفتاح على مناهج البحث الحديثة. وهو عندما يرى المستشرق النّمساوي «غرونباوم» يتوخّى المقاربة الأنتروبولوجيّة في دراسة الإسلام وأوضاع المسلمين، فإنّه لا يملك إلاّ أن ينوّه بهذه المزيّة. غير أنّ هذه المَحْمَدَة المنهجيّة لا تكتمل أهمّيتها إلاّ بالنّظر إلى ما تنتجه من آثار إيجابيّة أو سلبيّة بحسب أصناف المتلقّين. فمن البديهيّ أنّ المتلقّي الأوّل لكتابات «غرونباوم» هو الجمهور الغربي. ولا شكّ في أنّ هذا

---

(1) محمّد أركون، **الإسلام الحديث مرئيّا من قبل المستشرق غوستاف فون غرونباوم**، المرجع المذكور، ص 241.

(2) م. ن، ص 242.

الجمهور سيستفيد من تطبيق الدّرس الأنتروبولوجي على حضارة أخرى غير حضارته وقد ألف تطبيق هذا النّوع من المقاربات على حقول حضارته الخاصّة. إلاّ أنّ الإشكال يتمثّل في أنّ لما يكتبه «غرونباوم» متلقّيا آخر غير المتلقّي الغربي هو المتلقّي العربي المسلم. وهنا تكتسي المسألة حساسيّة أكبر لأنّ هذا المتلقّي هو في الوقت ذاته موضوع للدّرس. والسّؤال الذي يطرحه أركون في هذا الصّدد هو: هل فكّر «غرونباوم» في ردّ فعل القرّاء المسلمين كيف سيكون؟

يفرّق أركون بين فئتين من متلقّي الاستشراق في المجال الإسلامي: الفئة الأولى يمثّلها المثقّفون التّقليديّون. وهم أولئك «المسكونون بذلك اليقين النّاتج عن الإيمان أكثر ممّا هو ناتج عن العقل، فإنّهم سوف يرفضون آراءه (يعني «غرونباوم») ويعتبرونها خاطئة ومغتاظة (كذا) بل حتّى تريد الشرّ بالمسلمين، وبالتّالي سوف يعاملونه بالطّريقة نفسها ويتّهمونه بأنّه غربيّ لا يفهم شيئا من مشاكل الإسلام»[1]. ويستشهد أركون في هذا السّياق بموقف الشّيخ مصطفى السّباعي في كتابه «السنّة ومكانتها في التّشريع الإسلامي»[2]، فيعلّق عليه بقوله: «وهنا نجد المؤلّف يصبّ جام غضبه على المستشرقين. ينبغي أن نلاحظ هنا أنّ هذا الموقف المتطرّف يرفض دون أيّ تفحّص جادّ الأطروحات الصّحيحة التي أوردها السيّد غوستاف فون غرونباوم، والسّبب هو أنّ المسلمين يشعرون بأنّ الحكم الأساسي الذي يطلقه فون غرونباوم على الحضارة الإسلاميّة يبدو سلبيّا وبالتّالي عدائيّا»[3].

لا يمتلك أفراد هذه الفئة سوى ثقافة أحاديّة هي الثّقافة الدينيّة التّقليديّة. وليس لهم من وسائل البحث سوى المنهجيّة اللاهوتيّة الوثوقيّة. ولذلك فهم لا يملكون من الآراء والمواقف سوى معاداة الاستشراق والمستشرقين واتّهام هؤلاء بالكيد

(1) محمّد أركون، **الإسلام الحديث مرئيّا من قبل المستشرق غوستاف فون غرونباوم**، المرجع المذكور، ص 239.

(2) مصطفى السّباعي، **السنّة ومكانتها في التّشريع الإسلامي**، المكتب الإسلامي، ط. 2، بيرت، 1978.

(3) محمّد أركون، **الإسلام الحديث مرئيّا من قبل المستشرق غوستاف فون غرونباوم**، المرجع المذكور، ص 239، الهامش 16.

للإسلام والمسلمين[1]. ولا شكّ في أنّ هذه الفئة من علماء المسلمين -نقص العلم الشّرعي التّقليدي- غير مؤهّلة بحكم ثقافتها تلك للدّخول مع الاستشراق في مناقشات علميّة رصينة وهادئة يكون فيها الحوار بنّاء ومثمرا. والسّبب في ذلك هو أنّها لا تتموضع مع الاستشراق على أرضيّة معرفيّة ومنهجيّة مشتركة -إلى جانب تبحّرها العلمي التّقليدي- تمكّنها من تجاوز موقف الصدّ والعداء المبدئي والمجاني لصياغة مواقف علميّة وجيهة تقارع بها أطروحات المستشرقين إما إقرارا أو دحضا.

أمّا الفئة الثانية حسب تصنيف أركون فهم «أولئك الذين اعتنقوا كلّيا عبادة الحقيقة العلميّة والذين يشعرون بالقوّة نظرا لاحتكاكهم المباشر والعملي بالمشاكل الإسلاميّة»[2]. وأفراد هذه الفئة من الباحثين المسلمين لن يعترضوا على مواقف المؤلّف (يعني غرونباوم) ونتائجه إلاّ على الصّعيد الموضوعي والعلمي الذي يتموضع عليه هو شخصيّا... وهم القادرون وحدهم على أن ينخرطوا في حوار مثمر مع مستشرق من أمثال غوستاف غرونباوم»[3].

من الواضح أنّ الفئة التي يقصدها أركون هنا هي فئة الباحثين المسلمين من النّخبة العصريّة التي جمعت بين الإلمام بالتراث والانفتاح على مناهج البحث الحديثة واستيعاب المرجعيّات المعرفيّة التي تنطلق منها وتستند إليها على اختلاف تفرّعاتها العلميّة والفلسفيّة. هذه الفئة من الباحثين العصريّين لا تقطع الصّلة بالتّراث وإنّما هي تستدعيه لتقرأه بعيون جديدة هي عيون العصر وبمقاربات مستحدثة هي المقاربات التي يُنتجها البحث العلمي الذي لا ينقطع في حقول علوم الإنسان والمجتمع. على هذه الأرضيّة المعرفيّة والمنهجيّة تتموضع النّخبة المثقّفة العصريّة. وهذا التموضع المتكافئ هو الذي يجعلها قادرة على مناقشة الاستشراق ومحاورته من منطلقات علميّة ومعرفيّة راسخة وواعية وبذهنيّة منفتحة ومرنة. بل إنّ هذه الفئة قادرة على تحقيق الإضافة بإثراء الأطروحات الاستشراقيّة أو تعديلها وربّما نقضها أو نقض البعض منها. ومن ثمّ فإنّ المهمّة

(1) راجع في خصوص هذا الموقف التخويني الفصل الثالث من الكتاب.
(2) محمّد أركون، **الإسلام الحديث مرئيّا من قبل المستشرق غوستاف فون غرونباوم**، المرجع المذكور، ص 239.
(3) نفسه، والصّفحة نفسها.

الموكولة إلى هذه الفئة هي مهمّة علميّة نقديّة وتأسيسيّة، بمعنى أنّ أفراد هذه الفئة من الباحثين والدّارسين مدعوّون إلى الاشتغال على محوزين أو في اتّجاهين أحدهما هو التأسيس لرؤية جديدة في التّعاطي مع التراث، ولمنهجيّات مبتكرة في مقاربته يتجاوزون بها المنهجيّة اللاّهوتيّة والرّؤية التمجيديّة. والثاني هو نقد الاستشراق ومراجعة أطروحاته عن الإسلام سواء في مستوى الرّؤية أو المنهج. يحدّد أركون هاتين المهمّتين العلميّتين بقوله: «لكنّ المثقّفين المسلمين أو العرب المتحرّرين من كلّ همّ تبجيليّ وإطرائيّ لأمّتهم ومن كلّ انخراط ذاتيّ أو عاطفيّ مطالبون بالكشف عن كلّ ما هو فظّ في أعمال المستشرقين وعن كلّ ما هو أخرق وظرفيّ عابر، وإذا لزم الأمر عن كلّ ما هو خاطئ»[1]. ولئن كان المستشرقون قد تباينت مشاربهم العلميّة وتنوّعت مصادر تأثّرهم الروحيّة والشخصيّة واختلفت تبعا لذلك منهجيّاتهم، فإنّه من واجب الدّارس المسلم أن يعود إلى كتاباتهم وأن يتدبّرها بواسطة قراءة علميّة متفحّصة ونقديّة لا أن يعاديها ويقاطعها.

لم يكن نقد أركون للاستشراق هّداما وعدميّا ولا من باب التّحامل والتجنّي، وإنّما كان نقدا بنّاء ومؤسِّسا. فهو نقد يصدر عن فكر ناضج وحسّ علميّ مرهف بمقتضيات البحث العلمي وضروراته، وفي مقدّمة ذلك ضرورة التّجديد الدّائم لأساليب البحث وأدواته والاستفادة في ذلك من تضافر حقول المعرفة العصريّة. وقد شمل هذا النّقد في حقيقة الأمر الاستشراق وبالتّوازي معه المنهجية الإسلاميّة التقليديّة التي لا تزال تكرّر نفسها وتعيد إنتاج الثوابت والمسلّمات القديمة. والمهمّ في هذا النقد هو أنّه في بعده الواسع ليس سوى مدخل لمشروع تأسيسيّ إبستيميّ ومنهجيّ جديد في حقل الإسلاميّات يقوم من حيث أسلوبه على عمليّات تفكيك وإعادة تركيب واعية ومركّزة تستند إلى خلفيّة علميّة وثقافيّة شديدة التنوّع والثّراء، وإلى مرجعيّات معرفيّة وفلسفيّة مكثّفة ودقيقة يحيل عليها صاحب المشروع أحيانا ويترك أحيانا أخرى للقارئ مهمّة -بل عناء- اكتشافها من خلال مظاهر التناصّ وتداخل المرجعيّات. فما هي الملامح الكبرى لمشروع أركون؟

(1) محمّد أركون، **الإسلام الحديث مرئيّا من قبل المستشرق غوستاف فون غرونباوم**، المرجع المذكور، ص 239.

المحور الثاني: المشروع البديل في حقل الإسلاميّات.

نتبّه إلى أنّ هدفنا في هذا المحور ليس التطرّق إلى أطروحات أركون وآرائه ومواقفه بشأن الإسلام تراثا وفكرا وثقافة –وكم هي عديدة وثريّة أطروحاته الجديدة ومواقفه ورؤاه والآفاق البكر التي فتحها في حقل الإسلاميّات!– فذلك مبحث آخر لا يعنينا بالدّرجة الأولى في هذا المقام باعتبار أنّ تحليلنا لخطاب أركون الناقد للاستشراق يُعنى أساسا في هذا الفصل بالمسألة المنهجيّة، وإن كنّا واعين بوجود علاقة عضويّة وثيقة في خطاب أركون وفي سائر الخطابات بشكل عامّ بين البعدين الفكري والمنهجي، فأحدهما الوجه والآخر القفا، ممّا يجعل الفصل بينهما صعبا، اللهمّ إلاّ أن يكون ذلك لغاية إجرائيّة منهجيّة. وعلى كلّ حال فإنّنا سنركّز كلامنا في هذا المحور على أهمّ الأسس المنهجيّة التي أقام عليها أركون مشروعه في إطار رؤيته التأسيسيّة الجديدة للبحث في حقل الإسلاميّات، وهي الرّؤية التي أراد لها أن تكون بديلا معرفيّا ومنهجيّا للرّؤيتين الاستشراقيّة والإسلاميّة على السّواء، فما هي ملامح المشروع وما هي أهمّ أسسه ومرتكزاته؟

لعلّه قد أمكن بَعْدُ استشفاف بعض من تلك الملامح من خلال المحور السّابق، وقد عرضنا فيه جملا من النّقد الذي وجّهه أركون إلى الاستشراق من ناحيتي الرّؤية والمنهج. وسنمضي في إبراز أهمّ تلك الملامح بالاعتماد على ما جاء منها متفرّقا في مجمل كتاباته.

تكفي قراءة سريعة في بنية العناوين التي كان أركون يختارها بإتقان لكتبه في حقل الإسلاميّات حتّى نلتقط جملة من المؤشّرات الأوّلية عن الطّبيعة المعرفيّة والمنهجيّة للمشروع الذي كان بصدد التأسيس له، ولأهدافه الكبرى. وفي ما يلي نماذج دالّة من تلك العناوين:

- «الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد»[1]
- «الفكر الإسلامي، قراءة علميّة»[2]

---

(1) محمّد أركون، **الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد**، ترجمة هاشم صالح، دار السّاقي، ط. 2، بيروت، 1992، (ط. 1، 1990).

(2) محمّد أركون، **الفكر الإسلامي، قراءة علميّة**، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1987.

- «تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي»[1].

من خلال العنوان الأوّل تتّضح المهمّة العلميّة الأساسيّة التي اضطلع بها أركون وكرّس لها اهتمامه وجهوده البحثيّة في دراسة الفكر الإسلامي. وتتضّح إلى جانب ذلك طبيعة هذه الدّراسة وتوجّهاتها المنهجيّة الكبرى. فهي نقديّة اجتهاديّة بمعنى أنّها تقوم على التّحليل والتفحّص والتّفكيك والمراجعة وتقليب الثوابت والمسلّمات القديمة واقتحام المناطق المسيّجة لما يسمّيه أركون بـ«اللاّمفكّر فيه» بسبب تعدّد مجالات «الممنوع التّفكير فيه» في الفكر الإسلامي التّقليدي.

ويرجع كلّ ذلك إلى هيمنة المنزع اللاّهوتي في المنهجيّة الإسلاميّة التقليديّة. ولئن كانت لفظة «الاجتهاد» في نصّ العنوان تحيل للوهلة الأولى على المعجم الشّرعي التقليدي بدلالاتها التي تحدّث عنها الفقهاء والأصوليّون القدامى، وهي التعاطي مع النّصوص الشرعيّة وفق ضوابط محدّدة ولغاية مخصوصة هي استنباط قواعد التّحليل والتّحريم ومعايير السّلوك «القويم»، فإنّ الاجتهاد في مفهوم أركون يطال العقل ذاته الذي تعاطى مع تلك النّصوص، أي يطال بنيته وآليّات اشتغاله وتدبّر الخطابات التي أنتجها[2].

أمّا العنوان الثاني فمن خلاله تتكشّف ملامح المنهجيّة المعتمدة في النّقد والاجتهاد بما هي منهجيّة علميّة تتوسّل بأدوات البحث الحديثة وبمختلف مناهج المقاربة التي أنتجتها البحوث المتجدّدة في حقل الإنسانيّات. وقد جاء تفصيل ذلك على لسان أركون إذ يقول: «إنّ هذا البرنامج الضّخم من التفحّص والبحث المتمثّل في فهم كلّ المنتجات الثقافيّة العربيّة (بما فيها الأدب بالمعنى الصّرف للكلمة) من النّاحية السوسيولوجيّة والأنتربولوجيّة والفلسفيّة، هو الذي أحاول تنفيذه والإحاطة به... إنّه برنامج نقديّ بمعنى دراسة شروط صلاحيّة كلّ

(1) محمّد أركون، **تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي**، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، ط. 1، بيروت، 1986.

(2) انظر في هذا الخصوص: محمّد أركون، **من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي**، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، ط. 1، بيرت، 1991.

المعارف التي أنتجها العقل ضمن الإطار الميتافيزيقي والمؤسّساتي والسيّاسي الذي فُرض عن طريق ما كنت دعوته بالظاهرة القرآنية والظّاهرة الإسلاميّة»[1].

وفي العنوان الثالث تكمن دلالة مهمّة على أحد المرتكزات الأساسيّة التي يقيم عليها أركون تحليله للظّواهر الإسلاميّة، وهو مفهوم «التاريخيّة» (Historicité)، وهو مفهوم يقتضي من دارس تلك الظّواهر تنزيلها في سياق ظرفيّتها التّاريخيّة والمشروطيّات الاجتماعيّة والثقافيّة والسياسيّة والنفسيّة... لتفهّمها وتدبّرها في ضوء تلك الظّروف والمشروطيّات تجنّبا لمزالق الإسقاط والمغالطة في إصدار الأحكام (Anachronisme). ويحدّد أركون الهدف من مشروعه فإذا هو «دراسة الفكر الإسلامي وإعادة تنشيطه وتجديده»[2].

وقد اختصر أركون مقاربته المنهجيّة الجديدة لقضايا الفكر الإسلامي في مفهوم جامع هو «العقل الاستطلاعي المنبثق حديثا (La raison émergente)». ويتمثّل ذلك في إرساء أسس منهجيّة جديدة تستفيد من مكتسبات العلوم الإنسانيّة والفروع المعرفيّة التي أنتجتها في مستوى المفاهيم النظريّة وآليات التّحليل. يقول في هذا الخصوص: «نعتقد أنّ أيّ نقد حقيقيّ للعقل الدّيني ينبغي أن يتمثّل في استخدام كلّ مصادر المعقوليّة والتّفكير التي تقدّمها لنا علوم الإنسان والمجتمع»[3]. ويؤكّد أركون أنّه يؤسّس لنسق في التّفكير جديد يتجاوز به الحداثة الكلاسيكيّة بشقّيها العلموي الوضعي والتّاريخانيّ وبرؤيتها الخطّية ليدخل في مرحلة ما بعد الحداثة، وإن كان أركون لا يحبّذ هذه العبارة ويفضّل عليها المفهوم السّابق.

وتتردّد على لسان أركون توصيفات أخرى لمشروعه تنوّعت صيغ التّعبير عنها، ومن ذلك عبارة «الإسلاميات التطبيقيّة»، و«تأسيس تاريخ منفتح وتطبيقي للفكر العربي الإسلامي». وهو يشرح مفهوم الانفتاح والتّطبيق بقوله: «منفتح على علوم الإنسان والمجتمع ومناهجها وتساؤلاتها كما هي ممارسة عليه اليوم في الغرب منذ ثلاثين سنة. وهو أيضا تاريخ تطبيقيّ عمليّ في نفس حركة البحث

(1) محمّد أركون، **تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي**، المرجع المذكور، ص 14.
(2) م. ن، ص 24.
(3) م. ن، ص 12.

لأنّه يهدف إلى تلبية حاجيات وآمال الفكر الإسلامي المعاصر وسدّ نواقصه منذ أن كان هذا الفكر قد اضطرّ لمواجهة الحداثة المادّية والعقليّة»[1].

إنّ الاجتهاد الجديد الذي يسعى أركون لممارسته في حقل الإسلاميّات بهدف إعادة تنشيط العقل الإسلامي يفتح أمام الباحث أفقا علميّا ومنهجيّا متعدّد الأبعاد والشواغل، لعلّ من أهمّها أوّلا الأخذ بمبدإ التاريخيّة. وهو مبدأ يفرض على الدّارس أن يسلك طريق المعالجة الظاهراتيّة لقضايا الفكر الإسلامي وذلك بإحلالها ضمن سياقاتها ومشروطياتها التاريخيّة لمباشرة عمليّات الوصف والتّفكيك تحليلا وتأويلا بطريقة تزامنيّة (Synchronie) تأخذ بعين الاعتبار تلك السياقات والمشروطيات. ثاني تلك الأبعاد هو أشكلة أو إعادة أشكلة القضايا القديمة التي عرضها الفكر الإسلامي التّقليدي في صيغة بديهيّات ومسلّمات. والهدف من ذلك هو التسلّل إلى مناطق المسكوت عنه أو الممنوع التّفكير فيه. أمّا البعد الثالث والأساسي فهو التوسّل بمناهج البحث الحديثة. وهذا البعد هو بمثابة الشّرط الضّروريّ لتحقّق البعدين السّابقين. وقد شرح أركون كلّ ذلك بقوله: «من الملحّ والعاجل -من وجهة نظر التاريخ العامّ للفكر- أن نطبّق على دراسة الإسلام المنهجيّات والإشكاليّات الجديدة، نقصد بذلك تطبيق المنهجيّات والآفاق الواسعة للبحث من تاريخيّة وألسنيّة وسيميائيّة دلاليّة وأنتروبولوجيّة وفلسفيّة، ثمّ ينبغي البحث عن الشّروط الاجتماعيّة التي تتحكّم بإنتاج العقول وإعادة إنتاجها، كلّ ذلك بغية معالجة نواقص تاريخ الأفكار الخطّي»[2].

إنّ ما يستهدفه أركون من خلال هذا الأفق الاجتهادي العلمي والمنهجي الجديد هو تجاوز المنهجيّات التقليديّة التي غالبا ما تتوقّف في مقاربتها للإسلام وللعقل الإسلامي عند حدود الوصف الشكلاني الخارجي، والحديث عن منتجات هذا العقل وعن نموّه وتطوّره، وذلك في إطار منهجيّة تاريخ الأفكار القديمة. في حين أنّ المطلوب اليوم هو تحقيق رؤية بنيويّة وتفكيكيّة وإنجاز نقد إبستيمولوجي للعقل الإسلامي من حيث مبادئه ومرتكزاته ومرجعيّاته ومقولاته وآليّات استغاله. ففي ضوء ذلك تفهم منتجات هذا العقل وتدرك أبعادها.

---

(1) محمّد أركون، **تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي**، المرجع المذكور، ص 12.
(2) م. ن، ص 66.

لا شكّ في أنّه لا يمكن الإلمام في هذا المحور بكلّ التّفاصيل المتعلّقة بقضايا المنهج عند محمّد أركون، فجميع كتاباته تتضافر في إيضاح معالم هذا المنهج سواء من حيث خطوطه الكبرى أو تفاصيله الدّقيقة. ولذلك سنكتفي هنا بالتوقّف عند أهمّ المبادئ والمفاهيم التي يوظّفها أركون في أبحاثه وتجري على لسانه باطّراد في مقاربته للفكر الإسلامي وتحليل الخطاب الدّيني. وهي ثلاثة: التاريخيّة مفهوما وتوظيفا- المقاربة البنيويّة والسيميائيّة- المقاربة الأنتروبولوجيّة (مفهوم المخيال والأسطورة)، والسّبب في اختيار التوقّف عند هذه الأبعاد بالذّات هو أنّ اعتماد أركون مبدأ التاريخيّة يمثّل مظهرا بارزا من مظاهر التّأسيس في مستوى الرّؤية أو في مستوى ما سمّاه بالتموضع أي حسن تموقع الباحث بالنّسبة إلى مادّة درسه. كما أنّ البعد الثاني هو بعد معبّر عن الانزياح أو التجاوز الذي سعى إليه المفكّر الجزائري على الصّعيد المنهجي بالنّسبة إلى المنهجيّتين الاستشراقيّة الكلاسيكيّة والإسلاميّة التّقليديّة معا. أمّا البعد الثالث فهو مجسّم لأفق مرجعيّ يوليه أركون أهمّية قصوى، وهو ضرورة استفادة الدّارس من مختلف مصادر المعقوليّة بتنوّع روافدها العقلانيّة واللاّعقلانيّة. وضمن هذا الأفق يكتسي المخيال وتكتسي الأسطورة بالمعنى الأنتروبولوجي (Mythe) دورا مهمّا في إنتاج المعنى وفي دراسة تجلّيات المعنى.

1. التاريخيّة مفهوما وتوظيفا:

يُعتبر مبدأ التاريخيّة أحد المرتكزات الأساسيّة في خطاب المنهج عند أركون، فالفكر الإنساني عموما لا يمكن أن تدرس تجلّياته وإنتاجاته وقضاياه واتّجاهاته خارج إطار التاريخ أي خارج إطار الزمان والمكان، وبمعزل تامّ عن السياقات التي يتحرّك ضمنها ويشتغل في كنفها، وبمنأى عن الملابسات التي تؤثّر حتما في تشكّله وفي توجيه حركته وتحديد آفاق فعاليّته توسيعا أو تضييقا بحسب المشروطيات الثقافيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة. ومن هذا المنطلق يمكن أن نعتبر أنّ الأخذ بمبدإ التاريخيّة في حقل البحث والدّرس هو أيضا مظهر آخر من مقتضيات حسن التموضع الذي لا ينفكّ أركون ينادي به ويطالب به الباحثين سواء من المستشرقين أو المسلمين. فالتموضع داخل التاريخيّة يمنع الدّراس من ارتكاب المغالطات الفجّة وإجراء الأقيسة الفاسدة وعقد المقارنات

المتعسّفة بين منتجات الفكر سواء في أزمنة مختلفة أو بين شعوب وثقافات متباينة في أنماطها وأنساقها وظروفها.

وفي ما يتعلّق بالفضاء الإسلامي تحديدا تأخذ مسألة التاريخيّة طابعا أكثر حدّة وأشدّ حساسيّة من حيث تطبيقها في حقل الإسلاميات وفي مقاربة الظّاهرة الدينيّة بالخصوص، وهنا يلاحظ أركون أنّ آراء علماء المسلمين ومواقفهم في خصوص مسألة الوحي والقرآن كانت ولا تزال بعيدة كلّ البعد عن مفهوم التاريخيّة، فالنّصوص الدّينيّة تتعالى دائما على التّاريخ، ودراستها تجري أيضا في الإطار نفسه الخارج عن سياق التاريخ وعن الملابسات التي انبثقت في كنفها تلك النّصوص. وهو ما نتج عنه أنّ مسألة الوحي أصبحت تدريجيّا منطقة مسيّجة بالمحرّمات. وأصبحت دراستها تبعا لذلك منغلقة في دائرة المقاربة اللاّهوتيّة الدّوغمائيّة. وأصبح كلّ بحث يلامس تاريخيّة النّصوص من قريب أو من بعيد مثارا لاعتراضات المؤمنين واحتجاجاتهم السّاخطة.

وبصدد مسألة التّاريخ والتاريخيّة والأهمّية التي يكتسيها المفهومان في دراسة الظاهرة الإسلاميّة، يفرّق أركون بين رؤيتين، إحداهما هي الرّؤية التاريخيّة العموديّة التي كرّسها الوحي في الدّيانات الكتابيّة الثلاث على السّواء. وهي رؤية تقضي بأنّ كلّ الكائنات وكلّ أحداث التاريخ الأرضي مرتبطة بالقرار الخلاّق لله (كن، فيكون). وقد أنتجت هذه الرّؤية في القرآن تمثّلا مخصوصا لمفهوم الزمان والمكان، ذلك «أنّ إدراك الزمان والمكان في القرآن هو إطار أسطوريّ، بمعنى أنّه خياليّ أكثر ممّا هو تاريخيّ، فالشّعوب القديمة التي عصت الله مذكورة في القرآن ضمن منظور تاريخ النّجاة أي ضمن منظور المستقبل الأخروي الذي يتجاوز التّسلسليّة الزمنيّة المعروفة للأحداث الأرضيّة»[1]. أما الرّؤية الثانية فهي الرّؤية الأفقيّة، وهي رؤية تاريخيّة تأخذ بعين الاعتبار الخطّ الزّمني لتطوّر المجتمعات والثقافات، وهي بهذا المعنى تتعارض جوهريّا مع الرّؤية الأولى العموديّة.

ويؤكّد أركون على أهمّية البعد التاريخي في حقل الدّراسات الإسلاميّة، ومنها حقل تفسير القرآن. وهو ما يقتضي الأخذ في الاعتبار الظروف التي كانت سائدة

(1) محمّد أركون، **الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد**، المرجع المذكور، ص 143.

في زمن الوحي، والصّراعات العقديّة التي كانت تجري خلالها. ويضرب أركون على ذلك مثلا، وهو أنّ القرآن لم ينكر وحي الدّيانتين السّابقتين، غير أنّه قدّم نفسه باعتباره آخر تجلّيات الكتاب السّماوي بين البشر. ومن جهة أخرى كان يهود المدينة ومسيحيّوها ينكرون الدّعوة المحمّديّة ويرفضون الاعتراف بنبوّة محمّد. وهذا ما يفسّر سبب القطيعة التي حدثت في أواخر الفترة المدنيّة. وقد صوّرت ذلك سورة التّوبة التي نزلت بعد فتح مكّة، وورد في الآيتين التّاسعة والعشرين والثلاثين[1] تحديد للوضع القانوني لليهود والمسيحيّين وهو اعتبارهم «أهل ذمّة».

ويؤكّد أركون من جهة أخرى وجود علاقة وثيقة بين البحث في تاريخيّة النّصوص المقدّسة وعلم التّاريخ المقارن للأديان. ولكنّه يلاحظ في الوقت ذاته أنّ التاريخ المقارن لأديان الكتاب لا يزال الجهد فيه محتشما، والسّبب في ذلك على ما يبدو هو ميل الدّراسين إلى تجنّب المماحكات الجداليّة التي شهدتها القرون الوسطى. غير أنّ أركون يعود فيؤكّد أنّ علم التاريخ الموضوعي والرّصين والمنفتح هو وحده القادر على إضاءة تصريحات كتلك التّصريحات المضمّنة في الآية 30 من سورة التوبة»[2].

2. ضرورة المقاربة البنيويّة اللّسانيّة والسّيميائيّة في تحليل الخطاب الدّيني:

تكتسي المقاربة اللّسانيّة والسّيميائيّة[3] أهمّية قصوى في خطاب المنهج عند أركون، فهي في تقديره أرضية أساسيّة تتكامل مع أطر التّفكير والنّقد الإبستيمي

---

(1) نصّ الآيتين هو ﴿ قَاتِلُوا الذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ باللهِ وَلَا باليَوْمِ الآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللهُ وَرَسُولُهُ وَلاَ يَدِينُونَ دِينَ الحَقِّ مِنَ الذِينَ أُوتُوا الكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ. وَقَالَتِ اليَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللهِ وَقَالَتْ النَّصَارَى المَسِيحُ ابْنُ اللهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَاتَلَهُمْ اللهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾ التوبة 9/ 29- 30.

(2) محمّد أركون، **الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد**، المرجع المذكور، ص 145.

(3) شرع أركون في اعتماد هذا المنهج منذ أوائل السبعينات من القرن العشرين. وقد جاءت ملامح هذا المنهج في بحوث كثيرة منها بالخصوص:

- المبحث الذي قدّم به ترجمة المستشرق كازيميرسكي للقرآن:

Kasimirski, *Le Coran*, Chronologie et préface par Mohammed Arkoun, Garnier- Flammarion, Paris, 1970=

لتزوّد الدّراس بالمفاهيم الضروريّة في تفكيك الخطابات ومنها الخطاب الدّيني، وهو ما يمكّن بالتّالي من تجاوز المعالجات التفسيريّة والتأويليّة التي تنجز في حدود الأفق المعرفيّ العقائديّ الدّوغمائي، ذلك لأنّ «تحليل الخطاب الدّيني أو تفكيكه يتمّ لا لتقديم معانيه «الصّحيحة» وإبطال التّفاسير الموروثة، بل لإبراز الصّفات اللّسانيّة اللغويّة وآلات العرض والاستدلال والإقناع والتبليغ والمقاصد المعنويّة الخاصّة بما أسمّيه «الخطاب النّبوي»»[1].

ولئن كانت المقاربة اللسانيّة والسّيميائيّة تحظى بمثل هذه الأهمّية، فإنّ ذلك لا يعني الإلغاء التامّ لتدبّر الخطاب الدّيني من زاوية النّظر اللاهوتيّة العقائديّة. غير أنّ التّحليل اللّساني والسّيميائي تظلّ له الأولويّة والأسبقيّة منهجيّا وإبستيميّا باعتبار أنه يُرسي قواعد قراءة علميّة للفكر الدّيني تنأى به عن المقاربات التي يطغى عليها المنزع الإيديولوجي سواء في المحيط الإسلامي أو في الدّائرة الاستشراقيّة ذاتها بالرّغم من نزعتها العلمويّة الوضعيّة[2].

وإذا كانت المقاربة اللاهوتيّة العقائديّة عاجزة بمفردها عن تحقيق التدبّر العلميّ والمنهجيّ المطلوب، فإنّ المنهجيّة الفللوجيّة والتاريخويّة التي يتمسّك بها الاستشراق لا تخلو هي بدورها من مظاهر القصور المنهجيّ والإبستيمي، فقد دأبت هذه المنهجيّة على ما دأبت عليه منهجيّة تاريخ الأفكار من بحث في مسائل التّأثير والتأثّر وقضايا الأصالة والابتكار وما شابه ذلك. وقد حصل هذا بصدد

= والمبحث بعنوان «كيف نقرأ القرآن؟» (Comment lire le Coran ?, p p. 11- 35)..

- بحوث صدرت فيما بين عامي 1970 و1982، نشرها أركون في كتاب بعنوان «قراءات في القرآن»، *(Lectures du Coran)*، صدرت الطّبعة الأولى بباريس في سنة 1982، والثانية بتونس سنة 1991.

- كتاب «القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني»، ترجمة هاشم صالح، دار الطّليعة، ط. 1، بيروت، 2001. وقد أعاد في مقدّمته أهمّ ما ورد في البحوث السّابقة.

(1) الخطاب النّبوي (Discours prophétique). يعرّفه أركون بأنّه «يُطلق على النّصوص المجموعة في كتب العهد القديم والأناجيل والقرآن، كمفهوم يشير إلى البنية اللّغويّة والسيميائيّة للنّصوص، لا إلى تعريفات وتأويلات لاهوتيّة عقائديّة»، القرآن من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني، مرجع مذكور، ص 5.

(2) انظر في هذا الخصوص: نصر حامد أبو زيد، **الخطاب والتأويل**، المركز الثقافي العربي، ط. 1، بيروت، 2000؛ وبالخصوص الفصل الرّابع بعنوان: «اللّغة الدّينيّة والبحث عن ألسنيّة جديدة، قراءة في فكر محمّد أركون»، ص ص 106 – 125.

ما ورد في القرآن من استخدام لعناصر متفرّقة من المفاهيم والشّعائر والعقائد والقصص المعروفة لدى الثّقافات السّابقة. فكان الموقف الفللوجي والتاريخوي معبّرا عن رؤية لا تعترف بإمكان أن تنجز النّصوص اللاّحقة عمليّات إعادة خلق وإبداع جديد انطلاقا من موادّ مستمدّة من تراثات ونصوص سابقة. وقد كان من نتائج ذلك أن «حاول المؤرّخون الفللوجيّون التّقليل من أهمّية القرآن وابتكاريّته عن طريق الإلحاح على «استعاراته» من التوراة والأناجيل، وهكذا استخدموا المنهجيّة الفللوجيّة والتاريخويّة من أجل خدمة هدف تبجيليّ أو تبريريّ (يهودي-مسيحي) ونحن نعلم اليوم مدى خطإ هذه المنهجيّة من الناحية العلميّة»[1].

وفي مقابل هذه الرّؤية تظلّ المنهجيّة اللسانيّة والسيميائيّة وحدها قادرة على اكتشاف مظاهر الحيويّة الخاصّة بكلّ نصّ حتّى في الحالات التي يستمدّ فيها مكوّناته ويستعيرها من نصوص سابقة فيعيد مزجها وصهرها ضمن منظورات جديدة. وهو الأمر الذي حدث في القرآن في مستوى السّرد القصصي إذ «يمكننا بهذا الصّدد أن نبيّن في كلّ قصّة رواها القرآن كيف أنّ الخطاب السّردي يفتح تجربة جديدة للتألّه عن طريق استخدام المواضيع والمشاهد وحتّى المفردات المستعارة من نصوص سابقة»[2].

ولكنّ تطبيق المقاربة اللّسانيّة والسّيميائيّة على الخطاب القرآني كانت ولا تزال تثير توجّسا، بل ومعاداة لدى المسلمين لأنّ هذه المنهجيّة تخرج بدرس القرآن وتحليل بنيته اللسانيّة والسيميائيّة عن الحدود المرسومة في المنهجيّة اللاهوتيّة والعقائديّة التقليديّة، وعن الرّؤى الدوغمائيّة والمسلّمات التي أنتجتها. ولا أدلّ على ذلك من الانتقادات العنيفة ومواقف الصدّ الشّديد التي ووجهت بها إحدى المحاولات[3] الجريئة التي قام بها الباحث المصري محمّد أحمد خلف الله في

---

(1) محمّد أركون، الفكر الإسلامي، **نقد واجتهاد**، المرجع المذكور، ص 145.

(2) م. ن، والصّفحة نفسها.

(3) هذه المحاولة تتمثّل في أطروحته الموسومة بـ **الفنّ القصصي في القرآن**، سينا للنّشر، ط. 4، القاهرة، 1999 (ط. 2، 1957).

ولعلّه من المفيد أن نشير في هذا الصّدد إلى أنّ تكوين هذا الباحث وتخرّجه وتوجيهه العلمي كان على يدي الأستاذ أمين الخولي الذي كان في النّصف الأوّل من القرن العشرين يرفع شعار «القرآن هو كتاب العربيّة الأكبر»، وينادي بألاّ تسبق دراسة القرآن من حيث هو كذلك أيّ دراسة=

أواسط القرن العشرين. ولا تزال مواقف الصدّ والعداء هذه مستمرّة إلى اليوم. والدّليل على ذلك حالة الباحث المصري نصر حامد أبو زيد (تـ 2010) وموجة التّكفير التي تُقبّلت بها دراساته عن الخطاب القرآني والفكر الدّيني عموما[1].

وترجع هذه النزعة المعادية من حيث بواعثها العميقة إلى أنّ المقاربة اللسانيّة والسيميائيّة تعتبر من وجهة النظر التقليديّة مساسا بالأرثوذكسيّة الرّاسخة عن ظاهرة الوحي وأسلوب تمثّله، ذلك أنّ التصور التّقليدي للوحي لا يزال من قبيل «المستحيل التّفكير فيه» منذ القرن الحادي عشر، وهو القرن الذي عاد فيه الإسلام التقليدي ليهيمن على ساحة الفكر[2].

ومهما كانت مواقف الصدّ، ومهما تنوّعت أسبابها، فإنّ مزايا المقاربة البنيويّة اللّسانيّة والسيميائيّة لا يمكن إنكارها من النّاحية العلميّة والمنهجيّة وبالاستناد إلى المعارف العصريّة. وتطبيقها على الخطاب القرآني لا يمكن إلاّ أن يكون مثمرا ومفيدا، فهي في أدنى نتائجها تمكّن من الاهتداء إلى الأنساق البنيويّة الكامنة وراء «الفوضى الظاهرة» فيه. يقول أركون في شرح مطوّل نسبيّا لهذه النّقطة لكنّه مفيد: «نحن نعلم أنّ نظام ترتيب السّور والآيات في المصحف لا يخضع لأيّ ترتيب زمنيّ حقيقيّ، ولا لأيّ معيار عقلانيّ أو منطقيّ، وبالنّسبة إلى عقولنا الحديثة المعتادة على منهجيّة معيّنة في التأليف والإنشاء والعرض القائم على «المحاجّة» المنطقيّة، فإنّ نصّ المصحف وطريقة ترتيبه تدهشنا بفوضاها. ولكنّ هذه «الفوضى» تخبّئ وراءها نظاما دلاليّا وسيميائيّا عميقا. وبالتّالي فينبغي

= أخرى. لندرس القرآن أوّلا باعتباره خطابا لغويّا ثمّ لكلّ دارس بعد ذلك أن يقاربه من زاوية النّظر التي يرتضيها، فقهيّة أو كلاميّة أو صوفيّة...

(1) من أهمّ هذه الدّراسات:

- **مفهوم النصّ، دراسة في علوم القرآن**، المركز الثقافي العربي، ط. 1، بيروت، 1990.
- **نقد الخطاب الدّيني**، المركز الثقافي العربي، ط. 3، بيروت، 2007.
- **الخطاب والتأويل**، المركز الثقافي العربي، ط. 1، بيروت، 2000.
- **التّجديد والتّحريم والتأويل، بين المعرفة العلميّة والخوف من التّكفير**، المركز الثقافي العربي، ط. 1، بيروت، 2010.

(2) انظر في هذا الخصوص:

Georges Makdisi, Ibn Aqil et *la résurgence de l'Islam traditionnel au XI^{ème} siècle*, Damas, 1963.

علينا أن نستكشف أنماط الخطاب المستخدمة في القرآن... (وهي) خمسة أنواع: الخطاب النبويّ، والخطاب التّشريعيّ، والخطاب السّردي القصصي وخطاب الحِكم والأمثال الجامعة، وخطاب التراتيل والتّسابيح»[1]. وينبّه أركون في هذا الصّدد إلى أنّ إنجاز تحليلات أغراضيّة ومفهوميّة للقرآن يمكن أن يكون مفيدا إلاّ أنّه لا يفي بالغرض لأنّ تلك التّحليلات «لا تتوصّل إلى استنفاد كل شبكات العلائق الموجودة بين المفردات المستخدمة، هذه المفردات التي تتكرّر كثيرا جدّا، ولكنّها تُخَصّب وتُغنى باستمرار بواسطة استخدام المجاز والرّمز والأسطورة بالمعنى الأنتروبولجي للكلمة أي بمعنى الخيال والمتخيّل وليس بمنعى الخرافة أو إنشاء الرؤيا الخرافيّة، ويوجد هنا حقل غنيّ لمن يريد بلورة نظريّة حديثة للخطاب الدّيني. وتمثّل هذه النظريّة الشّرط الأوّل والمسبق لكلّ صياغة تيولوجيّة محرّرة من الدّوغمائيّة التقليديّة»[2].

وفي إطار هذه المقاربة البنيويّة نفسها يكون من المثمر جدّا دراسة ظاهرة أخرى مكثّفة الحضور في الخطاب القرآني هي ظاهرة التناصّ، وهي أن يحيل نصّ على نصوص أخرى مجاورة أو محيطة ويتداخل معها، فـ«كلّ آية يمكنها أن تكون منطلقا لمدوّنة ثقافيّة بأسرها»[3]. فهذا مجال بحث خصيب يمكّن من تجاوز المنطق الذي انبنت عليه منهجيّة تاريخ الأفكار القديمة. ويمكّن من جهة أخرى من فتح أفق بحثيّ جديد تراجع من خلاله أدبيّات التفسير التقليديّة في ضوء المفهوم الحيويّ والمخصب للتناصّ والنصّانيّة.

3. أهمّية المقاربة الأنتروبولوجيّة في تنويع مصادر المعقوليّة:

يلحّ محمّد أركون في مشروعه الإبستيمي والمنهجي البديل على تنويع مصادر المعقوليّة في دراسة الفكر الإسلامي والخطاب الدّيني. وضمن هذا الأفق

---

(1) محمّد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني**، مرجع مذكور، ص 90.

(2) محمّد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني**، مرجع مذكور، ص 91؛ وانظر نماذج من التّحليل البنيوي اللّساني والسيميائي لبنية الخطاب القرآني في المرجع نفسه، ص 31 وما بعدها؛ وانظر في المرجع نفسه تفسيرا لسورة الفاتحة بالذّات باعتماد المقاربة ذاتها، ص 111 وما بعدها.

(3) محمّد أركون، **الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد**، المرجع المذكور، ص 92.

المنهجي التّجديدي تندرج أهمّية المقاربة الأنتروبولوجيّة. ويأتي إلحاحه هذا ردّا على إصرار كثير من المستشرقين الذين لا يزالون إلى اليوم متمسّكين بالمنهجيّة الفللوجيّة التاريخويّة ورفض المفاهيم الجديدة التي أنتجها علم الإناسة مثل مفهوم المتخيّل والأسطورة وأثرهما في التّجربة الإنسانيّة وفي تشكيل بُنى العقل والفكر.

تفتح الأنتربولوجيا أمام الباحثين أفقا معرفيّا ومنهجيّا جديدا وثريّا في دراسة الظّاهرة الدّينيّة باعتبارها ظاهرة إنسانيّة كونيّة رافقت الإنسان منذ لحظة بدائيّته الأولى، ومهما تعدّدت أشكال التديّن بتنوّع المجموعات البشريّة واختلاف الأزمنة والأمكنة. فهي من ثمّ تطرح على الخطاب الدّيني تساؤلات اجتماعيّة وثقافيّة تتجاوز الوجه السّطحي للتديّن لتنفذ إلى جوهره الباطني، إذ هي تهدف إلى «التعرّف على المفهومات والتصوّرات وطرق التأصيل للعقائد والمعاني التي تنبني عليها جميع الأديان المعروفة في تاريخ المجتمعات الإنسانيّة»[1]. ومعنى ذلك أنّ الأنتربولوجيا الدّينيّة تقتضي دراسة جميع التراثات الدّينيّة على قدم المساواة ودون مفاضلة وبنفس المنهجيّة، وبما في ذلك الدّيانات غير التوحيديّة. ومثل هذه المقاربة للظاهرة الدينيّة من شأنها أن تمكّن من فهم أفضل وإدراك أمثل للإنسان في علاقته بالمقدّس.

وتُعتبر المقاربة الأنتروبولوجيّة بهذا المعنى وبهذا المقصد أفضل أشكال الاستجابة لمطلب حسن التموضع الذي نادى به أركون في مشروعه النّقدي والبديل بالنسبة إلى الباحث في حقل الإسلاميّات سواء كان هذا الباحث مستشرقا أو دارسا مسلما، فهي بالنّسبة إلى الأوّل تخرجه من دائرة الرّؤية الضيّقة والباردة التي ينظر بها إلى قضايا الإسلام والمسلمين. وتمكّنه من اكتشاف حدود المقاربة الفللوجيّة التاريخويّة المتأثّرة إلى حدّ بعيد بالنّزعة العلمويّة الوضعيّة التي أنتجها الفكر الغربيّ في القرن التاسع عشر. وتلك دائرة لم تسلم في مستوى التمثّل والإدراك والتأويل وبالرّغم من عقلانيّتها العلمويّة من شوائب الإيديولوجيا ومظاهر التوظيف الإيديولوجي السّافر أحيانا والمبطّن أحيانا أخرى. ومن

---

(1) محمّد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني**، مرجع مذكور، ص 6.

أقوى البراهين على ذلك أنّ اهتمام الفكر الغربي بالظّاهرة الدينيّة وعلى امتداد قرنين من الزّمان لم يغادر في تعاطيه مع الدّيانات غير المسيحيّة حدود المقاربة الإثنوغرافيّة. وهي مقاربة قد أفضت حسب أركون ورغم توظيفها لمختلف الأدوات البحثيّة إلى إبراز تفوّق الدّيانة اليهوديّة-المسيحيّة، وهو ما جعلها تقع في شراك الإيديولوجيا. وبفعل هذه الرؤية الإيديولوجيّة تمّ إقصاء الإسلام من حقل الدّرس الذي يُقدّم في الغرب تحت مسمّى العلوم الدّينيّة[1]. ولهذا السّبب يرى أركون أنّه من الواجب «أن نعيد التفكير بشروط تشكيل الأنتربولوجيا الدّينيّة وكيفيّة تحديد مهامّها وأهدافها. وإعادة التفكير هذه ينبغي أن تتمّ على أسس أكثر علميّة أو إذا شئنا على أسس أقلّ إيديولوجيّة»[2].

أمّا بالنّسبة إلى الباحث المسلم فإنّ المقاربة الأنتربولوجيّة، إذا ما تمّ في الفضاء الإسلامي إجماع على قبولها والاقتناع بأهمّيتها، تمكّن الفكر الإسلامي من تخطّي السّياج اللاّهوتي العقائدي الدّوغمائي الذي ينحصر بداخله العقل الإسلامي، ذلك أنّ الأنتربولوجيا تفتح أفقا في التفكير واسعا يتجاوز الذات ليشمل الإنسان في كلّ زمان ومكان. وهي من ثمّ «تعلّمنا كيفيّة التّعامل مع الثّقافات الأخرى بروح منفتحة متفهّمة، وضرورة تفضيل المعنى على القوة أو السّلطة، ثمّ تفضيل السّلم على العنف، والمعرفة المنيرة على الجهل المؤسّس أو المؤسّساتي»[3].

في مقابل التّلوين الإيديولوجي الذي يمكن أن يصطبغ به تحليل الظاهرة الدينيّة والخطاب الدّيني، وفي مقابل النّزعة اللاّهوتيّة الدّوغمائيّة التي تشوّه لا محالة مقاربة الفكر الدّيني، فإنّ الأنتربولوجيا تقدّم نفسها باعتبارها مقاربة علميّة منهجيّة يستند فيها التّحليل إلى جهاز مفاهيميّ وأدوات إجرائية تمكّن من عمليّات التّفكيك والنّقد لجميع الثقافات البشريّة دون استثناء، وذلك بمنأى عن التأويلات التاريخويّة المؤدلجة. ومن ضمن المفاهيم الهامّة التي توظّفها

---

(1) انظر على سبيل المثال:
.M. Meslin, *Pour une nouvelle science des religions*, Paris, Seuil, 1973
ويلفت أركون الانتباه إلى أنّ مؤلّف هذا الكتاب لم يُحِلْ في الأمثلة التي ذكرها على الإسلام.
(2) محمّد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني**، مرجع مذكور، ص 141.
(3) م. ن، ص 6.

الأنتربولوجيا مفهوما المخيال والأسطورة. فبأيّ معنى وإلى أيّ حدّ يُعتَبر هذان المفهومان فاعلَيْنِ في تشكيل الفكر الدّيني، وما هي وجوه توظيفهما في تحليل الخطاب الدّيني وفي حقل الإسلاميّات بالخصوص؟

أ- مفهوم المخيال أو المتخيّل:

المخيال باعتباره مجموعة التمثّلات والتصوّرات المشتركة لدى شعب أو فئة اجتماعيّة تجاه ذواتها أو تجاه شعب آخر أو فئة أخرى، هو مفهوم ساهمت في تأصيله وإبرازه الأبحاث الأنتربولوجيّة الحديثة، وذلك في إطار اهتمام الباحثين والعلماء الغربيّين بالمصادر الرمزيّة المساهمة في إنتاج المعنى، إلى جانب المصادر العقلانيّة. كما ساهمت في بلورة المفهوم نفسه الأبحاث الجديدة المجراة في حقل علم التاريخ الحديث (مدرسة الحوليّات الفرنسيّة)، وعلم الاجتماع[1]. فالمخيال بهذا المعنى هو «عبارة عن بنية أنتربولوجيّة موجودة لدى كلّ الأشخاص في كلّ المجتمعات مهما اختلفت أشكاله وأنواعه بحسب التاريخيّة والمشروطيّة الزمكانيّة»[2]. وقد فتح مفهوم المخيال أفقا جديدا في فهم التاريخ البشري بإقحام عناصر غير مادّية، وهي العناصر الرمزيّة (الأسطورة- الميث) باعتبار أنّ كينونة الإنسان حياة اجتماعيّة ونشاطا فكريّا لا تصنعها العوامل المادّية والاقتصاديّة وحسب، وإنّما تفعل فيها أيضا العوامل المعنويّة، ومن ضمنها الصّور الخياليّة والتمثّلات الرمزية.

والجدير بالذّكر أنّ الاعتداد بمفهوم المخيال على النّحو المذكور لا يعني إقصاء وجهة النّظر العقلانيّة ومنتجات العقل، وإنّما باعتبار المخيال ملكة من ملكات المعرفة. وربّما فاق المخيال العقل والعقلانيّة في مستوى الفعاليّة الثقافيّة والاجتماعيّة، إذ كان ولا يزال عبر تاريخ الشّعوب قوّة تنشيطيّة وطاقة قادرة على

---

(1) من أعلام الباحثين في هذا الحقل العلمي يمكن الإشارة على سبيل المثال إلى: "بيار بورديو" (Pierre Bourdieu)، و«جورج بلانديه» (Georges Pallandier)، و«كاستورياديس» (Cornelius Castoriadis)، و«جورج دوبي» (Georges Duby)، و«ماكس فيبر» (Max Weber) وهو عالم اجتماع ألماني، ومن مؤسّسي علم الاجتماع الدّيني. وقد درس الدّين والكنيسة والكهنة على غرار ما يدرس عالم الاقتصاد الاقتصادَ والرّأسمال الاقتصادي. من أهمّ المصطلحات التي يستعملها في هذا المجال مصطلح «أملاك الخلاص».

(2) محمّد أركون، **الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد**، مرجع مذكور، ص 243.

التّجميع والتّجييش وتحفيز الاستعداد لتقديم التّضحيات الكبرى اللاّزمة كلّما اقتضت الضّرورة ذلك.

وكالعادة لا يكتفي أركون بفتح السّبل المعرفيّة والمنهجيّة النظرية، وإنّما يراوح دائما في كلّ ما يكتب بين شرع الآفاق النظريّة والتّطبيقات العمليّة بأسلوب لا يخلو من طابع تعليميّ واضح المنهج. وهو بصدد الأنتربولوجيا يعتبر أنّ هذه المقاربة يمكن أن تكون شديدة الخصوبة والإثراء في حقل الإسلاميات، ويضرب على ذلك مثلا أدبيّات «قصص الأنبياء»، فهذه الأدبيّات الغزيرة التي حفّت بسير الأنبياء قد ساهمت بقسط وفير في تشكيل مخيال دينيّ كان له بالغ الأثر في تصوّر المؤمنين لظاهرة الوحي. وانعكس ذلك بشكل ملحوظ في حقل التّفسير، وقد تغذّى هذا المخيال من الإسرائيليّات التي كان في مقدّمة رواتها ومروّجيها يهوديّان اعتنقا الإسلام هما كعب الأحبار ووهب بن منبّه. فأصبح هذا المخيال يشكّل الخلفيّة الأسطوريّة لتفسير آي القرآن، بما تحمله تلك الخلفيّة من مظاهر «العجيب المدهش»[1] أو الخارق للعادة بأبعاده النفسانيّة والثقافيّة. ولا يزال هذا التلوين العجائبي المدهش حاضرا ومهيمنا في تصوّر المسلمين للوحي، ولا يزال الفكر الإسلامي يمتح من هذه المعرفة المشبعة بالعناصر الأسطوريّة ما يعتبره المؤمنون حقيقة دينيّة[2]. وإذا كانت أهمّية المخيال تتبدّى على هذا النّحو، فماذا عن مفهوم الأسطورة بالمعنى الأنتروبولوجي وباعتبارها رافدا من روافد المخيال؟

ب- مفهوم الأسطورة:

تُعتبر الأسطورة بالمعنى الأنتروبولوجي، لا في معنى الخرافة الكاذبة كما في الاستعمال القرآني لعبارة «أساطير الأوّلين»[3]، رافدا مهمّا من روافد المخيال

(1) خصّص أركون لهذه المسألة دراسة بالفرنسيّة هي:
Peut-on parler de merveilleux dans le Coran ?, in, *Lectures du Coran*, 1ère éd., Paris, Maisonneuve et Larose, 1982, (2ème éd., Tunis, 1990).

(2) انظر مزيدا من التفاصيل حول هذه النقطة في: محمّد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني**، مرجع مذكور، ص 30.

(3) يحذّر أركون من الخطإ الفادح الذي يُرتكب في الفضاء الإسلامي عندما تُفهم الأسطورة في كتاباته بمعنى الحكاية الأسطوريّة أو الخرافة الزّائفة. وهو يعتبر أنّ سوء الفهم هذا يؤدّي =

وطريقا من طرق إنتاج المعنى، إذ هي «تحفّز على التفكير عن طريق تلخيص التجربة التاريخيّة لجماعة بشريّة بواسطة التعابير والصّيغ الرمزيّة والأمثال والحِكم والأساليب السرديّة القصصيّة»[1]. فالأسطورة من هذا المنظور تتضافر مع المعرفة العقلانيّة، بل هي في تداخل وتفاعل مستمرّ معها. ولذلك عدل العقل الحديث عن التصوّر الثنوي القديم للمعرفة وللحقيقة، وهو التصوّر الذي يقيم علاقة تضادّ حادّة بين العقلاني والخيالي أي الأسطوري ؛ كما عدل عن ثنائيّات أخرى كثيرة. عدل عن ذلك لكي يضفي على الأسطورة قيمة معرفيّة ويعترف بوظائفها النفسيّة والثقافيّة.

ولعلّه من الدّلالة بمكان الإشارة إلى أنّ حديث أركون عن أهمّية الأسطورة بما هي أحد طرق إنتاج المعرفة عن الإنسان قد جاء في سياق تفكيكه ونقده للإنسانويّة الغربيّة التي كرّست النّزعة العلمويّة الوضعيّة وبالغت في الاعتداد بمركزيّة العقل، فأقصت من دائرة الاهتمام والفعاليّة أبعادا أخرى مهمّة في الإنسان مثل الرّوح والدّين والمخيال والأسطورة. ولذلك نجد أركون ينتقد هذه العلمانويّة الباردة التي انبثقت عن عصر الأنوار. ونجده في مقابل ذلك ينبهر بالإنسانويّة العربيّة في القرون الوسطى، وهي تلك التي عرفتها الثّقافة العربيّة مع مفكّرين أعلام من أمثال مسكويه والتوحيدي والجاحظ[2]. ويكمن تفرّد هذه الإنسانويّة في النّجاح الذي حقّقته في المزاوجة بين الدّين والعقل، وبين الشّريعة والحكمة.

في ضوء المبادئ الأنتروبولوجيّة يتمكّن دارس الإسلام في إطار علائقي عامّ للظّاهرة الدّينيّة من تحقيق إدراك أعمق وفهم أفضل للجذور البعيدة لهذا الدّين من حيث مكوّناته وبناه العقائديّة وطقوسه الشعائريّة في علاقة بالدّيانات والنّحل القديمة التي عرفتها بلاد الشرق الأدنى، وفي علاقة أيضا بالدّيانات العربيّة التي سبقته والأقرب إليه في الزمن.

= إلى تدمير الغنى الأسطوري للقصص القرآني. ولذلك عندما يقول أركون إنّ القرآن خطاب ذو بنية أسطوريّة فإنّ معنى الأسطورة يطابق كلمة "قصص" في الاستعمال القرآني. انظر: **الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد**، مرجع مذكور، ص 145.

(1) محمّد أركون، **الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد**، مرجع مذكور، ص 146.

(2) محمّد أركون، **الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد**، مرجع مذكور، الهامش رقم 2، ص 20.

ومن ضمن الحقول الإسلاميّة التي يرى أركون صلاحية إخضاعها للتـ[illegible] العلمي من زاوية النظر الأنتروبولوجيّة، الحقل المتّصل بجيل الصّحـ[illegible] وبالأدبيّات التي نسجت حول أشخاصهم، وتعاقب على جمعها المؤلّفون [illegible] أجيال المسلمين، فتراكمت بشكل غزير على النّحو الذي تظهره كتب «الرّجال» في الثّقافة الإسلاميّة[1]. والملاحظ هو أنّ هذا الحقل لا يزال يحمل آثار النّزعة التبجيليّة التقليديّة التي سلكها ابن حجر العسقلاني (تـ 852 هـ) وأسلافه. وهي نزعة عقلانويّة الظاهر عرضت بواسطتها شخصيّات الصّحابة في صور مغالية في المثاليّة إلى درجة أنّها تطمس الحقيقة والواقع. واحتلّت تلك الشخصيّات بصورها تلك مكانة مرموقة في المخيال الإسلامي، واكتسبت حساسيّة خاصّة في ضمائر المؤمنين. وأصبحت جزءا قارّا وفاعلا في ثقافة العامّة وكثير من الخاصّة أيضا.

إنّ المقاربة الأنتروبولوجيّة تمكّن الباحث من تفكيك البُنى الأسطوريّة التي تقوم عليها الرّؤية الإسلاميّة التبجيليّة والمثاليّة لأشخاص الصّحابة وللجيل المؤسّس بشكل عامّ[2]، والتي يبلغ فيها تمثّل هؤلاء الأشخاص درجة التّقديس في أحيان كثيرة. ويدرك الباحث الأنتروبولوجي كيف أنّ تلك الرّؤية قد كان لها أثر فعّال في تشكيل المخيال الذي ستعيش عليه أجيال المؤمنين اللاّحقة سواء على المستوى العقدي والتّقوي، أو على المستوى السّلوكي والفكري. ويدرك أخيرا أنّ كلّ ذلك يدخل ضمن ما تسمّيه الأنتربولوجيا بـ«الأساطير المؤسّسة» وأنّ فعل الأسطرة قد يطغى في ثقافات الشّعوب وفي كثير من الأحيان على

(1) من المفيد أن نشير إلى أنّ الحقول الإسلاميّة التي يمكن أن تطبّق في دراستها المقاربة الأنتروبولوجيّة تطبيقا مثمرا ومفيدا عديدة، مثل حقل الحديث والفقه وغيرهما. وهو مجال بحث لا يزال بكرا بالرّغم من ظهور محاولات غير قليلة في هذا الباب؛ انظر على سبيل المثال:
- المنصف بن عبد الجليل، **المنهج الأنتربولوجي في دراسة مصادر الفكر الإسلامي الأولى**، مجلّة **الفكر العربي المعاصر**، أيلول/ ت. 1، 1989.
- منصف الجزّار، **المخيال العربي في الأحاديث المنسوبة إلى الرّسول**، دار الانتشار العربي، ط. 1، بيروت، 2007.

(2) انظر دراسة مفيدة في هذا الخصوص:
Claude Gilliot, *Portrait mythique d'Ibn Abbās*, *Arabica* T. XXXII (1985).

المعطيات الواقعيّة والأحداث التاريخيّة الفعليّة. وبمقتضى هذا الإدراك تنفتح استراتيجيّات التّحليل والتّفكيك على مختلف مصادر المعقوليّة.

خاتمة:

لم يكن هدف أركون في كلّ ما كتب -وما كان يخطّط لكتابته لو أتيحت له فسحة أخرى من العمر - في حقل الإسلاميات إحصاء للعلوم وتصنيفا للمعارف على غرار ابن النّديم في الفهرست قديما، أو المستشرق الألماني بروكلمان والباحث التركي سزكين حديثا. ولم ينجز مشروعا تصنيفيّا شاملا وصارم الحدود لتجلّيات العقل الإسلامي ومجالات تدخّله على نحو ما فعل الجابري، وإنّما هو صاحب مشروع علميّ نقديّ تأسيسيّ جمع فيه بين الاهتمامات الإبستيميّة التي تهدف إلى تفكيك المعرفة الإسلاميّة والحفر في الخطاب الدّيني لتعرية بناه العميقة واكتشاف آليات اشتغاله والقوى التي تحكّمت في توجيهه وضبط حدود فعاليّته، وبين الاهتمامات المنهجيّة التي أخذت على يديه وجهتين متوازيتين متلازمتين، إحداهما نقديّة، والأخرى تأسيسيّة. وقد تلوّن كلّ ذلك بنبرة علميّة جادّة وواثقة، وقد أراد أركون لمشروعه هذا أن يكون بديلا مصحّحا ومكمّلا للمقاربة الاستشراقيّة، ومرمّما للمقاربة الإسلاميّة؛ ممّا يسمح لنا بالحديث، دون مبالغة، عن قطيعة إبستيميّة سعى أركون إلى إحداثها تجاه الفكرين الاستشراقي والإسلامي معا.

ولو جاز لنا أن نختزل -على سبيل التّقريب والتمثيل طبعا- خطاب المنهج الذي بنى عليه أركون تحليله ونقده للفكرين الاستشراقي والإسلامي، في كلمة واحدة جامعة، لكانت تلك الكلمة المفتاحيّة الجامعة والسحريّة هي كلمة «التموضع»، ذلك أنّ كلّ القضايا التي أثارها أركون بصدد الفكرين معا وفي مستوى الرّؤية والمنهج ترتدّ بتفرّعاتها المتعدّدة إلى أصل واحد هو قضيّة التموضع. وقد اتّخذ هذا التموضع مظاهر أو مراتب مختلفة، فهو تموضع في علاقة بالاستشراق، وهو تموضع في علاقة بالفكر الإسلامي، وهو تموضع في علاقة بالرّؤية والمنهج اللّذين سار عليهما أركون ذاته في مشروع المراجعة. ومن خلال التموضع الذي اختاره أركون في علاقته بالتراث الإسلامي من جهة

ومؤثّرات التكوين العلمي والثّقافة العصريّة التي اكتسبها في أرض إقامته بالغرب (فرنسا) من جهة أخرى، تحدّدت ملامح العقلانيّة المتفرّدة التي تميّز بها.

إنّ الحديث عن قضيّة التموضع بصدد باحث ومفكّر مثل أركون يكتسي أهمية كبرى، ذلك أنّ فرادة هذا الباحث الأكاديمي العلميّة والفكريّة تكمن في الموقع الذي اختاره أو وجد فيه نفسه بحكم الظّروف، وهو موقع جعل أركون في منزلة بين المنزلتين معرفيّا وفكريّا وثقافيّا، منزلة «التّضامن التّاريخي مع المجتمع الإسلامي» بحكم الولادة والانتماء والهويّة، ومنزلة العيش والعمل والبحث في مجتمع غير مسلم أو مجتمع من مجتمعات الكتاب كما يقول هو.

وقد اختار أركون أن يكون مشروعه منبثقا من داخل منظومة الفكر الدّيني بصفة عامّة والفكر الإسلامي بشكل خاصّ، ولذلك سببان، أحدهما هو الانتماء الثّقافي للإسلام، وثانيهما هو الثقافة العلميّة العصريّة، ومنها الرّؤية الأنتربولوجيّة التي تقتضي دراسة الإسلام لا في جزيرة معزولة وإنّما في إطار الدّرس العامّ للظاهرة الدينيّة بأبعادها الإنسانيّة والكونيّة.

وقد حرص أركون، من منطلق الوعي المرهف بحساسيّة التموضع، أن يأخذ لنفسه مسافة إبستيميّة ومنهجيّة من المقاربة الاستشراقية بمنهجيتها الفللوجيّة التاريخويّة. وهي منهجية تجعلها منخرطة في صميم الدّرس العلمي المستوجب، إلاّ أنّها بحكم طابعها العلموي الوضعي البارد من جهة وخارجيّة تموضعها من جهة ثانية تتردّى في شراك المقايسات الخاطئة، والمغالطات الفجّة، والأحكام المسقطة. وهو ما يجعلها غير سالمة تماما من الإيديولوجية.

المسافة نفسها سعى إلى تحقيقها أركون بصدد المقاربة الإسلاميّة، إذ كشف عيوبها المنهجيّة وفي مقدّمتها هيمنة النّزعة اللاهوتيّة الوثوقيّة، ونبرتها التبجيليّة. وهو ما يجعلها بعيدة كلّ البعد عن مقتضيات الدّرس العلمي وعن الرّؤية الابستيميّة الصّحيحة، ويغرقها تبعا لذلك في الإيديولوجية. ومن عيوب المقاربة الإسلاميّة أيضا، وفي علاقة بالاستشراق هذه المرّة، الموقف العدائيّ الذي يُلحظ في كتابات التقليديّين الناقدة للمستشرقين وخطاباتهم عن الإسلام، وهو عداء يمرّ بصفة آليّة إلى وضع الإسلام في مقابل الدّيانتين الكتابيّتين الأخريين. ولا

شكّ أنّ النزعتين معا تساهمان في خلق فهم منحرف للدّين ينعكس على السلوك الدّيني والاجتماعي.

كان للتموضع الثقافي الذي اختاره أركون أثر مباشر في التموضع العلمي والمنهجي الذي بنى عليه مشروعه وهو دراسة الإسلام في إطار ما يسمّيه بـ«مجتمعات الكتاب». وكان مقتنعا بضرورة تبنّي «طريق التفكير الحرّ والكامل (بحسب أفضل طرق الاجتهاد) في شروط وجود مجتمعات الكتاب»[1]. ولكن هل أتقن أركون هذا التموضع على الوجه المطلوب؟

يعترف أركون في معرض الحديث عن مكافحته للنزعة الإيديولوجيّة المهيمنة على الخطاب الدّيني الإسلامي فيقول مخاطبا قارئه: «بالطّبع يمكنك استخلاص بعض الترضيات الضمنيّة ممّا أقوله وأكتبه، ولكنّي مستعدّ لإدانة المسلّمات الإيديولوجيّة التي تستطيع اكتشافها في بحوثي، ومستعدّ لإخلائها من أجل التوصّل إلى الهدف الأساسي الذي أبتغيه أي تحرير الفكر الإسلامي وتحرير الإسلام، بصفته دينا، من الاستخدامات الإيديولوجيّة التي تعرّض لها في الماضي والتي هي ملتهبة الآن كما تعرفون في البلدان الإسلاميّة»[2].

هذا كلام يشي بحساسيّة الموقع الذي يكون فيه الدّارس المسلم -نقصد ثقافيّا- في علاقة يتجاذبها طرفان، الطّرف الأوّل هو الانتماء والتضامن التاريخي، والثاني هو الوعي العلمي ومقتضيات الدّرس الرّصين والجادّ. وقد كان لأركون من الشّجاعة ما جعله يعترف بالوقوع أحيانا في «الترضيات» إلاّ أنّه يعد في الوقت نفسه بالحرص على المجاهدة لتحقيق الحياد العلمي الكامل.

ومهما يكن من أمر فإنّ أركون قد أسّس في ما كتب عن الاستشراق محلّلا وناقدا خطابا في المنهج (Discours de la méthode) ينسحب في الوقت ذاته على الفكر الإسلامي. وقد تبدّت من خلال هذا الخطاب ملامح عقلانيّة متفرّدة هي أكثر رحابة من العقلانيّة التي عرفتها الثقافة الغربيّة في عصر التّنوير والتي

(1) محمّد أركون، **الفكر الإسلامي، قراءة علميّة**، ترجمة هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1987، ص 277.
(2) م.ن، ص 229.

شهدت لحظتها الظافرة مع وضعيّة القرن التاسع عشر، ذلك أنّ عقلانيّة أر
جاءت متجذّرة في تربة الثقافة العربيّة الإسلاميّة على النّحو الذي تجلّت به
جيل مسكويه والتوحيدي، إذ هي لا تقصي أقانيم الرّوح والرمز في الإنسان.

الفصل السابع
ردود المستشرقين على انتقادات المشارقة

مقدّمة

لم يكن الاستشراق ليأبه كثيرا بانتقادات المشارقة لولا المقال الاستفزازي الذي كتبه المفكّر المصري أنور عبد الملك عن «أزمة الاستشراق»[1]. فقد بدأت تلك الانتقادات في الظّهور على ساحة الخصومة منذ أواخر القرن التاسع عشر، أي منذ لحظة الشّيخين جمال الدّين الأفغاني ومحمّد عبده في ردّهما على «رينان» و«هنوتو». ثمّ استمرّت بعد ذلك بتفاوت في درجة الظّهور والشّيوع. ولكنّها لم تلق سوى صدى باهت في كتابات المستشرقين، إذ لم تحرّك فيهم ردود فعل أو رغبة واضحة في السّجال. ولا بدّ أن تكون هناك أسباب تفسّر هذا الإحجام عن الردّ، فقد يرجع ذلك إلى عائق اللّغة لأنّ أغلب الانتقادات قد كُتبت باللّسان العربي، وقد يرجع الأمر إلى أنّ جلّ تلك الانتقادات إن لم نقل كلّها كانت صادرة عن النّخب المسلمة من ذوي الثّقافة الدّينيّة التقليديّة، وهو ما جعل موقفها من الاستشراق يتّخذ وجهة دينيّة تحرّكها بواعث عقديّة وتقويّة مدافعة عن الإسلام وتراث الأمّة، ويكتسي لهجة انفعاليّة تشكيكيّة وعدائيّة. وهو موقف يندرج في سياق الموقف العربي الإسلامي العامّ المعادي للظّاهرة الاستشراقيّة المقترنة في المخيال الجمعي الإسلامي بمعاداة الغرب بسبب ماضيه الاستعماري في بلاد الشّرق؛ وبالتّالي كانت تلك الانتقادات أبعد ما يكون عن التّحليل الهادئ الرّصين والنّقد العلمي الموضوعي، ومعنى كلّ ذلك أنّ منتقدي الاستشراق من أفراد الشّريحة المذكورة لم يكونوا يقفون على الأرضيّة العلميّة والمنهجيّة ذاتها التي يقف عليها الاستشراق.

---

(1) راجع الفصل الرّابع من الكتاب.

وعلى العكس من ذلك نجح أنور عبد الملك بمقاله الاستفزازيّ في ال
إلى حومة الاستشراق، بل في أن يصيب مقتلا من الاستشراق الأوروبّي، إذ
في نقد الاستشراق منحى إيديولوجيّا[1] أظهر فيه تماهيا وتعاطفا ملحوظين
الاستشراق الاشتراكي، أو ما يسمّيه هو كذلك وفق التّصنيف الذي ارتضاه. و
مقابل كلّ ذلك أمعن في الانتقاد الشّديد للاستشراق في القطاع الأوروبّي الغر
حتّى كاد يجّرده من كلّ مقصد علميّ نزيه. ثمّ ظهر بعد ذلك كتاب «الاستشرا
للمفكّر الفلسطيني إدوارد سعيد ليساهم هو بدوره في إذكاء الخصومة ورفع در
الاستفزاز، ومن ثمّ تحفيز المستشرقين على الردّ. وفعلا فإنّنا نجد تلك الرّ
تتركّز في أغلبها على شخصيّتي أنور عبد الملك وإدوارد سعيد[2]. ويبدو أنّ ذ
يعود إلى عكس الأسباب التي جعلتهم لا يأبهون بالردّ على الشّرائح التقليد
فأنور عبد الملك وإدوارد سعيد كلاهما قد كتبا في نقد الاستشراق بلغته (الفرن
بالنّسبة إلى الأوّل والإنجليزيّة بالنّسبة إلى الثاني). ثمّ إنّ الرّجلين كليهما ينتم
إلى النّخبة المثقّفة العصريّة، وهي نخبة توفّر لديها من المعارف وطرق التّفك
والأدوات العلميّة والمنهجيّة ما يجعلها تقف مع الاستشراق على أرضيّة مشتر
وتحظى بدرجة كبيرة من النّدية، وهو ما يكسب مواقف هذه الشّريحة من النّ
الحاملة للثّقافة العصريّة وزنا أكبر وخطورة أشدّ في عيون المستشرقين، ومن
كانت هي الأجدر بالردّ والمساجلة.

---

(1) سيكون هذا التّماهي الإيديولوجي مثار حساسيّة خاصّة لدى المستشرقين، ممّا سي
البعض منهم في الشّرك الإيديولوجي السّياسي نفسه، وهو انتقاد الاتّحاد السّوفييتي (سيا
ونظامه السّياسي، وانتقاد النّخب العربيّة أيضا بسبب ميولاتها إلى هذا النّظام وتبعا لذلك
النّزعة الإيديولوجيّة على نقدهم للاستشراق. وهم يرون في أنور عبد الملك مثالا على ذلك.

(2) قد يأتي الردّ على أحدهما في إطار من المقارنة والمفاضلة. وهو ما فعله "مكسيم رودنسون"
عندما قارن بين إدوارد سعيد والباحث التونسي هشام جعيّط، فأشاد بما ورد في كتابه أورو
والإسلام من أفكار ومواقف عن الاستشراق، ونعته بـ «المؤرّخ الموهوب». وقال في خصو
كتابه بأنّه «عمل ذكيّ وثاقب». وهو في مقابل ذلك ينتقد إدوارد سعيد، ويقول من ضمن ما
فيه «وقد ردّ المستشرقون عبر نقدهم أسلوب إدوارد سعيد وتسجيلهم ثغرات وغلطات
المؤلّف الذي ليس في اللّعبة والمطّلع بشكل سيّء على مسائل التاريخ الأحداثي أو الثّقا
التي يجابهها هؤلاء الاختصاصيّون (يقصد المستشرقين)»، مكسيم رودنسون، جاذبيّة الإسلا
ترجمة إلياس مرقص، دار التنوير للطّباعة والنّشر، ط. 1، بيروت، 1982، ص ص 10- 1

وقد تفاوتت ردود المستشرقين من حيث الأسلوب والنّبرة، فاتّسمت عند البعض بقدر كبير من الهدوء والاتّزان والسّعي إلى التحلّي بالموضوعيّة ما أمكن، فجاءت تبعا لذلك حاملة لنسبة من النّقد الذي يجمع بين تقريظ الاستشراق والاعتراف الصّريح بنقائصه (ردود المستشرق الفرنسي مكسيم رودنسون بالخصوص). وقد مازج هذا الموقف شعور بالمرارة والأسى وخيبة الظنّ بسبب ما نال المستشرقين من تهجّمات واتّهامات تعميميّة ومجانيّة تطعن في سلامة المنهج وتشكّك في حسن النّوايا ونُـبْـلِ المقاصد. واتّسمت عند البعض الآخر بنبرة حادّة وردود فعل باردة واستفزازيّة لا تخلو في كثير من الأحيان من روح التّعالي والثّقة المفرطة في النّفس إلى حدّ العجرفة (نلمس ذلك بصفة خاصّة لدى المستشرق الإيطالي فرنسيسكو غابرييلّي).

ولئن كان القاسم المشترك في خطاب الردّ على المشارقة هو الدّفاع عن المنهجيّة الاستشراقيّة، فإنّنا نلاحظ بعض الفروقات في ردود المستشرقين نرجع إلى اختلاف في زوايا النّظر وفي الخلفيّة الفكريّة ومنهج المقاربة لدى كلّ مستشرق. فالمستشرق «رودنسون» (Maxime Rodinson) على سبيل المثال يغلب على تفكيره ومنهجه الطّابع الاجتماعي الماركسي. وتغلب على «كلود كاهين» (Claude Cahen) رؤية تولي أهمّية كبرى للعوامل الاجتماعيّة والاقتصاديّة. أمّا المستشرق «برنارد لويس» (Bernard Lewis) فإنّه منخرط في منهجيّة تاريخ الأفكار التّقليدي، وهي منهجيّة لا تعتدّ كثيرا بالمشروطيّات الاجتماعيّة والاقتصاديّة، وتدرس الأفكار وكأنّها كيانات معزولة ومستقلّة بذاتها. وقد كان لكلّ ذلك أثر في أساليب الردّ والتفاوت في نسب التفهّم والتّقدير والموازنة وإطلاق الأحكام.

ولمّا كانت ردود المستشرقين مساوقة لانتقادات المشارقة، وفي مقدّمتها تلك التي صدرت عن أنور عبد الملك وإدوارد سعيد، فقد تحدّدت من خلال تلك الانتقادات ذاتها أهمّ القضايا الخلافيّة والسجاليّة التي دارت حولها الخصومة، وهي قضايا متنوّعة ومتعدّدة في تفاصيلها، منها ما جاء في سياق الردّ على تهم بعينها مثل تهم الاستعمار والتّبشير ونزعة المركزيّة العرقيّة. ومنها ما جاء على لسان المستشرقين أنفسهم على سبيل الإقرار والاعتراف، وذلك في سياق الممارسة

لنوع من النّقد الذّاتي الجامع بين الدّفاع عن المؤسّسة الاستشراقيّة ومنجز العلميّة وبين الإقرار الصّريح بوجود مظاهر من التّقصير والغفلة والإخلال الدّرس الاستشراقي، ومنها ما تركّز بصفة أساسيّة على قضيّة المنهج بخلفيّا المعرفيّة والفكريّة وتجسّداتها العمليّة والتطبيقيّة.

وقد ارتأينا بناء على ذلك أن نتوقّف عند تلك القضايا الجامعة بطريقة تأليف وباعتماد المحاور الثلاثة التّالية: ممارسة النّقد الذّاتي- دفع التّهم- قضيّة الرّ والمنهج. وسنعتمد في ذلك نماذج ممثّلة لخطاب الردّ الاستشراقي انطلاقا من كتبه أبرز المستشرقين الذين ساهموا في الخصومة وشاركوا في السّجال بشكل مباشر أو غير مباشر[1].

---

(1) بعد أن نشر أنور عبد الملك بحثه في نقد الاستشراق بمجلّة **ديوجين**، أصبحت المجلّة ذاتها منبرا للردّ والسّجال، ومن ذلك:

أ- رد المستشرق الإيطالي «فرنسيسكو غابرييلّي» على أنور عبد الملك:

Francesco Gabrieli, *Apologie de l'Orientalisme*, *Diogène*, 1965, N°50.

وقد ترجم المقال بعنوان «**ثناء على الاستشراق**» وورد في: **الاستشراق بين دعاته ومعارضيه**، ترجمة وإعداد هاشم صالح، دار السّاقي، ط. 1، بيروت، 1994، ص 21 وما بعدها.

ب- ردّ المستشرق الفرنسي «كلود كاهين» على أنور عبد الملك أيضا:

Claude Cahen, Correspondance, Diogène, 1965, n°50.

والردّ قد ورد في شكل رسالة بعث بها «كلود كوهين» إلى رئيس تحرير مجلّة **ديوجين** وقد قام بترجمة الرّسالة هاشم صالح تحت عنوان «رسالة إلى رئيس مجلّة **ديوجين** ونشرها ضمن كتاب: **الاستشراق بين دعاته ومعارضيه**، المرجع المذكور، ص 35 وما بعدها.

ج- ردود وردت في كتابات أخرى بعيدا عن فضاء المجلّة منها:

- Maxime Rodinson, *La fascination de l'Islam*, Coll. Maspero, Paris V^{ème}, 1982.

ترجم الكتاب إلى العربيّة بعنوان: جاذبيّة الإسلام، ترجمة، إلياس مرقص، دار التّنوير للطّباعة والنّشر، ط. 1، بيروت، 1982؛ وترجم مقتطفات منه هاشم صالح ووردت ضمن كتاب **الاستشراق بين دعاته ومعارضيه**، المرجع المذكور، ص 39 وما بعدها.

- Bernard Lewis, *Le retour de l'Islam*, Traduit de l'anglais par Tina Jolas et Denise Paulme, éd. Gallimard, 1985.

وقد ترجم هاشم صالح الفصل الأوّل من القسم الرّابع من الكتاب وهو بعنوان:

L'état des études sur le Proche-Orient, p.p. 263- 290.

وذلك تحت عنوان: **حالة الدّراسات المتعلّقة بالشّرق الأوسط**؛ ورد ضمن: **الاستشراق بين دعاته ومعارضيه**، ص 129 ما بعدها.=

المحور الأوّل: الاستشراق يمارس نقده الذاتي.

لم تَخْلُ ردود المستشرقين على المشارقة في سياق السّجال الدّائر بين الفريقين من ممارسة النّقد الذاتي، وقد اتّخذت هذه الممارسة وجهتين إحداهما هي الثناء على الاستشراق والدّفاع عن منجزاته، والثانية هي الاعتراف الصّريح بنقائصه. وينطلق تقريظ الاستشراق من التنويه والإشادة بالمساهمة الكبيرة التي أسدتها الحضارة العربيّة الإسلاميّة في لحظات ازدهارها وإشعاعها خلال القرون الوسطى إلى الإرث الحضاري الإنساني في حقول المعرفة والفكر والثّقافة، بل والاعتراف أيضا بالتأثير المباشر الذي كان لها على الحضارة الأوروبيّة في مناح أخرى غير الحقل العلمي والفكري[1]. ويعتبر المستشرقون أنّ هذه المساهمة الثريّة هي التي تبرّر اهتمامهم بالثّقافة العربيّة الإسلاميّة. وفي هذا السّياق يُشيدون بالجهود الكبيرة والمضنية التي بذلوها في التعرّف على تلك الثّقافة ودراستها

= كما ترجم الفصل الثاني من القسم نفسه: *La question de l'Orientalisme*, p.p. 291-314 تحت عنوان: **مسألة الاستشراق**، ورد ضمن المرجع المذكور نفسه، ص 159 وما بعدها.

- Alain Roussillon, *Le débat sur l'Orientalisme dans le champ intellectuel arabe : L'aporie des sciences sociales*, in : *Peuples méditerranéens*, N° (50), 1990.

وقد ترجمه هاشم صالح تحت عنوان: المناقشة الدّائرة حول الاستشراق في السّاحة الثقافيّة العربيّة: حيرة العلوم الاجتماعيّة، ضمن كتاب: **الاستشراق بين دعاته ومعارضيه**، المرجع المذكور، ص 183 وما بعدها.

- Claude Cahen, *Introduction à l'histoire du monde musulman, VIIème - XVème siècle*, Adrien Maisonneuve, Paris, 1983.

(1) انظر على سبيل المثال:

- W. Montgomery Watt, *L'influence de l'Islam sur l'Europe médiévale*, in : *R. E.I*, Paris, Vol. 40, 1972, Vol. 41, 1973.
- Maxime Rodinson, *Les influences de la civilisation musulmane sur la civilisation européenne dans le domaine de la consommation et de la distraction*, in : *Convegno internazionle*, 9- 15 Aprile, 1969 , Tema : Oriente e Occidente nel Mediœvo : Filosofia e scienze, Roma, Accademia nazionale dei Lincei, 1971, p. p. 479- 499.
- Maxime Rodinson, *La fascination de l'Islam*, petite Coll. Maspéro, Paris Vème, 1982.
- Ouvrage collectif : *The legacy of Islam*, éd. By the Late Sir Thomas Arnold and Alfred Guillaume, London, Oxford University Press, 1933.

ونفض الغبار عن نفائسها، وذلك في زمن كان العرب والمسلمون أزهد النّا[س]
في إبرازها للوجود والتّعريف بها. ومن هذا المنطلق يدافع المستشرق الإيط[الي]
«فرنسيسكو غابرييلّي» (Fransesco Gabrieli) على سبيل المثال، عن منجزا[ت]
الاستشراق متّخذا من ذاته مثالا على ذلك فيقول: «لقد أمضى كاتب هذه السّط[ور]
حياته كلّها في الدّراسة المفعمة بالحماسة لواحدة من تلك الحضارات الشر[قية]
على الأقلّ، قصدت الحضارة العربيّة الإسلاميّة. وممّا يدعو للاستغراب والدّه[شة]
أنّه من هناك جاءتنا ويا للأسف الشّديد أكبر الاتّهامات وأكثرها جحودا وإنك[ارا]
لعمل الاستشراق. وعلى الرّغم من أنّي ابن هذا الغرب ومرتبط بحضارته بك[ل]
حواسّي ومشاعري، إلاّ أنّني كنت دائما أشعر بمدى عظمة الحضارة العر[بية]
الإسلاميّة ومدى شرفها وكرامتها بصفتها أحد المكوّنات الشرقيّة لتار[يخ]
البشريّة»[1]. وعلى هذا الأساس يرى «غابرييلّي» أنّ المستشرقين لا يستحقّ[ون]
الطّعون الموجّهة إليهم طالما أنّ أهدافهم كانت علميّة خالصة «إنّي أرفض قط[عا]
هذا التّقييم الظّالم لأعمال الأجيال المتتالية من المستشرقين أو المتخصّص[ين]
بمعرفة الشّرق والذين لا يهدفون إلى أيّ غرض أو مصلحة شخصيّة من ور[اء]
هذه المعرفة. إنّهم يهدفون إلى خدمة العلم والفضول العلميّ الذي يشكّل إحد[ى]
خصائص الإنسان»[2].

ويرجع «غابرييلّي» تغاضي المشارقة عن الجهد العلمي الذي يبذ[له]
المستشرقون في حقل الدّراسات العربيّة والإسلاميّة إلى أنّ نقدهم للاستشر[اق]
يطغى عليه الموقف الإيديولوجي والسياسيّ. وهو ما انتج حسب رأيه صو[رة]
مغلوطة وغير مقبولة وضع من خلالها المشارقة الاستشراق في قفص الاتّه[ام]
وراحوا يحاكمونه على نواياه ومناهجه ونتائجه. وهو يعتبر أنّ الشّرق الذ[ي]
تطوّرت أوضاعه اليوم مقارنة بما كانت عليه بالأمس، إذ أصبح ذاتا دارسة ب[عد]
أن كان لزمن طويل ذاتا مدروسة، تشكّل لدى نخبه وعي جديد وإحساس بالق[لق]
الفكريّ والحضاريّ. وهذا القلق هو الذي يفسّر ردود فعله المناهضة للاستشر[اق]

---

(1) فرانسيسكو غابرييلي، **ثناء على الاستشراق**، ضمن كتاب **الاستشراق بين دعاته ومعارضـ[يه]**
ترجمة وإعداد هاشم صالح، دار السّاقي، ط. 1، بيرت، 1994، ص 28.
(2) م.ن، والصفحة نفسها.

واتّخاذه شمّاعة يعلّق عليها مشاكله الداخليّة وقلقه الرّوحي والحضاريّ. ويصوّر «غابرييلّي» هذا الوضع القلق بقوله عن الشّرق «هو الآن يبحث بقلق عن روحه الخاصّة في المرآة التي يقدّمها له البحث الاستشراقي الأوروبّي والغربي. ولكنّه لا يراها أو لا يتعرّف عليها لا في الماضي ولا في الحاضر. إنّه لا يريد أن يعترف لهذا العلم الأوروبّي والغربي الذي كان قد اهتمّ بدراسته منذ ثلاثة قرون، لا بالدقّة في وجهات النّظر، ولا بأمانة الطّرح والدّراسة. وهو يميل بسرعة إلى إدانته وجعله كبش فداء لمشاكله الخاصّة وقلقه ومخاوفه من المستقبل»[1].

وفي خصوص الطّابع الإيديولوجي والماركسي بالذّات الذي يتّخذه نقد المشارقة للاستشراق، يوجّه «غابرييلّي» لومه الشّديد بصفة مباشرة إلى أنور عبد الملك الذي بالغ في انتقاد الاستشراق الأوروبّي الغربي، كما بالغ، في مقابل ذلك، في الثناء على الاستشراق الاشتراكي والسّوفيتي منه بشكل خاصّ[2]. ويلفت الانتباه إلى أنّ الماركسيّة التي يبدو أنّ المشارقة قد أصبحوا مولعين بها ولعا شديدا إنّما هي «ثمرة من ثمرات الغرب لا الشّرق»، وبالتالي فإنّ الشّرق عندما يتبنّى الماركسيّة في نقد الغرب إنّما هو يستخدم الأسلحة نفسها التي صنعها الغرب، بل إنّه أكثر من ذلك يتلقّفها ويتبنّاها بحماسة شديدة السّذاجة والمصلحة. ثمّ يقول في لهجة ساخرة: «فحسب علمي هيجل وماركس ولينين من الغرب لا من الشّرق! إنّهم لا يشكّلون بأيّ شكل جزءا من تاريخ الفكر الشّرقي، وإنّما من تاريخ الفكر الغربي الذي أثبت خصوبته وغناه من خلال تطبيقه على التاريخ المعاصر والقلق والصّعب للشّعوب الأفريقيّة- الآسيويّة»[3].

ثمّ يقدّم «غابرييلّي» للمشارقة، في لهجة لا تخلو من تعال بل ومن عنجهيّة واستخفاف، ما يشبه الدّرس الحضاري، فيقول: «ليس لي إلاّ أمنية واحدة هي أن يخترع الشرق قيما جديدة ومبتكرة قادرة على إغناء ميراث البشريّة على هذه الأرض. وإذا لم يفعل ذلك واختار نقل القيم الغربيّة بعد إجراء التّعديلات الضروريّة عليها لكي تتأقلم معه، فأتمنّى أن يختار من بينها الأكثر قدرة على جعل

(1) فرانسيسكو غابرييلي، **ثناء على الاستشراق**، ص 23.
(2) راجع الفصل الرّابع من الكتاب.
(3) فرانسيسكو غابرييلي، المرجع المذكور، ص 27.

البشر يكنّون «حبّا للآخرين كما يحبّون أنفسهم» كما يقول شاعر إيطاليّ كبير، بدلا من أن يتعلّقوا بأتفه ما أنتجه الغرب وأكثره قمعا وضررا. ولكن إذا كانت الضّرورة أو الاختيار الحرّ قد دفعاه إلى تفضيل هذه الأخيرة (أي القيم السلبيّة في الغرب) فأتمنّى أن يعرف مصدرها ومنشأها ضمن منظور تاريخيّ صحيح لكي لا يسيء فهم الغرب أو يعمّم حكمه السّلبي عليه»[1].

إنّ اعتراف «غابرييلّي» بأنّ انتماء الاستشراق إلى خطّ ثقافيّ وحضاريّ هو الخطّ اليوناني- الرّوماني يعتبر من ضمن الصّعوبات التي واجهها الاستشراق الكلاسيكي في التعرّف على الثّقافات الشرقيّة لما لهذا الانتماء من تأثير في الحواسّ والمشاعر، يثير حقيقة إشكاليّة عميقة تتجاوز مستوى التّهم الموجّهة إلى الاستشراق والتبرير الذي يقدّم للردّ على تلك التّهم، وهي إشكاليّة التلقّي، أي كيف لثقافة ما (وهنا الثّقافة الغربيّة) أن تتلقّى ثقافة أخرى (وهنا الثّقافة الشرقيّة)، وما هي مختلف العوامل والضّغوط والخلفيّات التي تتحكّم في عمليّة التلقّي، والتي ينبغي أن تؤخذ بعين الاعتبار من زاوية النّظر العلميّة والموضوعيّة لتطرح قضيّة العلاقة بين الثّقافات بطريقة أكثر عقلانيّة وبعيدة عن التوتّرات والانفعالات النفسيّة ؟

من جهة ثانية نلاحظ أنّ الحكم التّعميمي الذي أطلقه «غابرييلّي» في خصوص الأهداف العلميّة الخالصة للاستشراق يتناقض رأسا مع اعتراف ورد على لسانه وهو الإقرار بوجود علاقة بين الاستشراق والاستعمار[2]، وإن كان يعتبر ذلك حالات استثنائيّة. هذا أوّلا، أمّا ثانيا فإنّه كان على «غابرييلّي» أن يظلّ وفيّا للمقياس ذاته، مقياس التّعميم والتّخصيص، وأن يحافظ عليه عندما يتحدّث عن الأهداف العلميّة. فيتحتّم عليه هنا أيضا أن يعمّم ويخصّص لتظلّ الأمور محافظة على طابع النّسبيّة، فليست أهداف الاستشراق علميّة خالصة، وليست أهداف الاستشراق استعماريّة خالصة، هكذا يكون التّوصيف الموضوعي للوقائع وللواقع.

أمّا أخيرا فإنّنا لا نشكّ في أنّ نبرة التعالي والهزء التي نلحظها في كلام «غابرييلّي» وخاصّة في درسه الحضاري! موجّهة بصفة خاصّة إلى أنور عبد

---

(1) فرانسيسكو غابرييلي، المرجع للمذكور، ص 29.
(2) انظر المرجع نفسه، ص 23.

الملك لأنّه كان المعنيّ الأوّل بمقال المستشرق الإيطالي في مجلّة «ديوجين». غير أنّ هذا الكلام يأخذ صبغة تعميميّة ونبرة جارحة تلعب على وتر حسّاس ومؤلم هو حالة التخلّف الحضاري التي يعاني منها المشارقة، فالمشارقة في وضع تبعيّة مطلقة للغرب، وهم حتّى من هذه النّاحية عاجزون عن اختيار ما هو مفيد من منتجات الحضارة الغربيّة، وكأنّنا بـ«غابرييلّي» يقول بين السّطور إنّ انتقاد الآخرين وثقافة الآخرين لا يجوز أن يصدر عمّن لا يمتلك أدنى مقوّمات التقدّم. والسّؤال هنا: هل بمثل هذه الرّوح العنجهيّة المتعالية يمكن للحوار بين الاستشراق والمشارق أن يتحقّق؟!

لكن لم تمنع هذه الرّدود اللاّذعة التي صاغها المستشرق الإيطالي في معرض الثّناء على منجزات الاستشراق من الاعتراف ببعض نقائصه، وفي مقدّمتها عائق اللّغة. فهو يقرّ بصعوبة الميدان بسبب هذا العائق، وأيضا بسبب بعد التراث الشّرقي عن خطّ التّراث الكلاسيكي الغربي، وهو الخطّ اليوناني- الرّوماني الذي تربّى عليه المستشرقون، فاللّغة وعرة والكتابات التي كُتبت بها صعبة الفهم، وكذلك الشّأن بالنّسبة إلى الأديان والفلسفات والآداب الأكثر بعدا عن الخط الرّئيسي للتّراث الكلاسيكي الغربي. تلك هي العراقيل التي اعترضت الاستشراق الذي ساد في القرن التّاسع عشر وبداية القرن العشرين حسب «غابرييلّي». وهذا اعتراف لا يخلو في حقيقة الأمر من خطورة، إذ أنّ معناه هو أنّ الاستشراق خلال هذه المرحلة كانت رؤيته للشّرق وثقافاته متأثّرة بالخلفيّة الثقافيّة والفكريّة الغربيّة التي ينتمي إليها أي أنّها كانت رؤية «خارجيّة» حسب عبارة إدوارد سعيد. ولعلّ ذلك هو ما جعل الإنشاء الاستشراقي يقوم على نوع من التمركز الذاتي الثّقافي. وهو ما أنتج في مستوى الخطاب ورسم العوالم الشرقيّة ثنائيّة تقابليّة تميّز تمييزا حادّا بين عالمين، عالم غربيّ له خطّه الحضاري والثّقافي العريق والمسترسل، وفي مقابله عالم شرقيّ ثابت لا يتحرّك وكأنّه خارج عن التّاريخ. وهي الرّؤية الجوهرانيّة الاستشراقيّة التي ما انفكّ إدوارد سعيد يكشف تمظهراتها وآليّاتها واستتباعاتها في كتاباته عن الاستشراق.

ولكنّ «غابرييلّي» يقرّ بالرّغم من الصّعوبات والنّقائص التي ذكرها بأنّ «الاهتمام بالحضارات الشرقيّة يشكّل بحدّ ذاته أحد الفصول المُشْرِقة للثّقافة والحضارات الأوروبيّة في العصر الحديث»[1].

وعلى عكس «غابرييلّي» ونبرته الحادّة والسّاخرة، يتوخّى المستشرق الفرنسي «كلود كاهين» (Claude Cahen) مسلكا في النّقد الذاتي أكثر توازنا، إذ هو يجمع فيه بين الثّناء وذكر النّقائص والعيوب. وتغلب عليه اللّهجة الرّصينة والهادئة. يقول: «إذا كان الاستشراق بشكل عامّ والدّراسات العربيّة الإسلاميّة بشكل خاصّ يمثّلان فضولا معرفيّا إيجابيّا، فإنّه لا يمكن إنكار أنّهما كانا قد تطوَّرَا وترعرَعَا ضمن ظروف لا تخلو من بعض المخاطر والنّواقص، فهي أوّلا تفرض على غير الشرقيّ ولادة أن يقضي وقتا طويلا في تعلّم اللّغة، ممّا يحرمه من امتلاك الوقت الكافي للتزوّد بمنهجيّة تاريخيّة حقيقيّة، ثمّ نجد بحكم قوّة الأشياء أنّ الغربيّين قد ركّزوا جهودهم على ما يجذبهم أكثر لدى الشرقيّين مدفوعين إلى ذلك بوجهة نظرهم الخاصّة وضمن أطر حضارتهم، أو حتّى كردّ فعل على هذه الحضارة... الشّيء الذي أوقعهم أحيانا في نوع من الالتباس والفهم الخاطئ للشّرق وللإسلام. انظر بهذا الصّدد كلّ تلك الحماقات الغبيّة التي كتبها البعض عندما تحدّثوا عن الروحانيّة الشرقيّة والمادّية الغربيّة، لكأنّ الشّرق كلّه روحاني، والغرب كلّه مادّي، ولكأنّ الأمور بمثل هذه التبسيطيّة والضدّية الثنائيّة»[2].

كما نجده يفتتح رسالة الردّ على أنور عبد الملك والموجّهة إلى رئيس تحرير مجلّة «ديوجين» بقوله: «في الواقع أنّي كنت أنا شخصيّا قد نبّهت إلى بعض نواقص الاستشراق، وقدّمت بعض التحذيرات التي تتوافق مع انتقادات عبد الملك أو تلبّي رغباته، وبالتّالي لا يمكن لأحد أن يشتبه بي من هذه النّاحية، وبشكل مسبق»[3].

---

(1) فرانسيسكو غابرييلي، المرجع المذكور، ص 21.

(2) كلود كاهين، من مقدّمة كتاب **مقدّمة لتاريخ العالم الإسلامي القروسطي بين القرنين السابع والخامس عشر الميلاديّين**، ضمن كتاب **الاستشراق بين دعاته ومعارضيه**، مرجع مذكور، ص 33.

(3) كلود كاهين، رسالة إلى رئيس تحرير مجلة **ديوجين**، ضمن كتاب **الاستشراق بين دعاته ومعارضيه**، المرجع المذكور، ص 35.

على هذا النّحو، وبهذا الأسلوب يقدّم «كاهين» النّقد الذاتي للاستشراق، وهو نقد متوازن صيغ في لهجة رصينة وهادئة تبدو أبعد ما يكون عن نبرة «غابرييلّي» العنيفة والمتعالية. بل إنّ الأمر الذي يلفت الانتباه هو أنّ «كاهين» لا يتوقّف عند مزايا الاستشراق ومنجزاته، بل يمضي مباشرة إلى عرض نقائصه. ولعلّ الأهمّ من كلّ ذلك هو أنّ المستشرق الفرنسي ينأى بنفسه تماما عن المنحى التّبريري المبسّط والعابر الذي سلكه المستشرق الإيطالي ليطرح قضيّة المزايا والنّقائص طرحا موضوعيّا وبطريقة أكثر عقلانيّة وعمقا، فيدرجها في إطار إشكاليّة أوسع من المنظور الثّقافي والفكري ومن المنظور التّداولي في إنشاء الخطابات وتحليلها، وهي إشكاليّة التلقّي. نعني بذلك تلقّي الاستشراق للشّرق وثقافته. وهي الإشكاليّة التي غابت عن نظر «غابرييلّي». هذا الطّرح قد مكّن «كاهين» كما هو ملاحظ في كلامه من تنزيل الاستشراق باعتباره مؤسّسة وتراثا في سياق تاريخيّته. وهو في سياق هذه التاريخيّة شرح الظّروف والملابسات التي حفّت بنشأة الظاهرة الاستشراقيّة وتطوّرها وكانت لها تأثيرات مباشرة في عمليّة التلقّي. فالاستشراق يمثّل في حدّ ذاته ومن حيث دوافعه فضولا معرفيّا، تحدوه في الأصل والمبدإ رغبة صادقة في التعرّف على ثقافات أخرى نائية هي ثقافات الشّرق. ولكنّ المنجَز الاستشراقي لم يتمّ خارج الزّمان والمكان وخارج التّاريخ، وإنّما حدث وتطوّر في ظلّ ظروف موضوعيّة لم تخل من صعوبات وعراقيل في مقدّمتها عائق اللّغة وما يستدعيه تذليله من جهود ووقت يصرفان المستشرق عن تحصيل المنهجيّات العلميّة الضروريّة للبحث. تلك حقيقة موضوعيّة أولى يبوح بها «كاهين». أمّا الحقيقة الثانية فهي أنّ المستشرق عندما يتلقّى الشرق فإنّه يتلقّاه وهو حامل بَعْدُ لفكر ولرؤية شكّلتها الخلفيّة الثقافيّة للحضارة التي ينتمي إليها ولأطر المعرفة السّائدة فيها. وهو من ثمّ يظلّ محكوما بالمخزون الثّقافي والفكري الأصلي في تعاطيه مع ثقافة الآخر، وهنا الآخر الشرقيّ. ومن هذا المنطلق تتداعى النّتائج فيختلط الذّاتيّ بالموضوعيّ، وتنشأ في الذّهن عمليّات المقارنة والمقايسة، وتكون صورة الذات هي المرجع في التوصيف والتّصنيف، وفي إصدار الأحكام. وربّما تدخّل هنا العامل النّفسي التعويضي، فيصبح التعرّف على الآخر ضربا من البحث عن الذات، أي عن بعد مفقود أو مشروخ يرام

التّعويض عنه أو ترميمه. وهكذا تصوّر الأشياء وترسم العوالم وفق رؤية ثنويّة صارمة الحدود. فالنّزعة المادّية المهيمنة في الغرب تقابلها روحانيّة طاغية في الشّرق، وكأنّ الغرب كلّه مادّة، وكأنّ الشّرق كلّه روحانيّات. ذلك هو المزلق الخطير الذي يعترف «كلود كاهين» بأنّ كثيرا من المستشرقين قد وقعوا فيه على صعيد الرّؤية والمنهج. وهو في الشّاهد الثاني الذي أوردناه يعترف صراحة ودون أدنى مكابرة بأنّ للاستشراق نواقص أخرى لم يكتف بالإشارة إليها، وإنّما هو سبق أن حذّر منها لتبرئة الذمّة.

لا شكّ أنّنا هنا أمام ضرب من النّقد الذاتي فيه صراحة نادرة ونزاهة كبيرة وصدق مع الذّات ومع الآخر، وفيه خاصّة -وهو الأهمّ- تحليل موضوعيّ لعمليّة التلقّي التي من خلالها ترتسم صورة الشّرق في ذهن المستشرق، وتوصيف دقيق لمختلف العناصر والعوامل والإكراهات الثقافيّة والفكريّة والنفسيّة والوجدانيّة التي تتدخّل تأثيرا وتوجيها في تلك العمليّة، وكأننا بـ«كلود كاهين» يدعو بطريقة غير مباشرة إلى نقل الخصومة حول الاستشراق من دائرة المماحكات المتوتّرة والعقيمة إلى دائرة أخرى هي دائرة التفهّم والتدبّر العلمي الرّصين.

هذا طرف خيط يلتقطه المستشرق «مكسيم رودنسون» (Maxime Rodinson) إذ نجده هو أيضا شديد الحرص على ممارسة النّقد الذاتي في إطار رؤية تاريخيّة للظّاهرة الاستشراقيّة. بل إنّ اللاّفت للانتباه هو أنّ «رودنسون» يمعن أكثر من «كاهين» في رسم خطّة منهجيّة متكاملة الملامح والمقوّمات لممارسة النّقد الذاتي بطريقة تريد أن تكون موضوعيّة فتأخذ بعين الاعتبار مختلف العوامل والظّروف والشّروط التاريخيّة التي حفّت بالظّاهرة الاستشراقية وأثّرت فيها.

يفتتح «رودنسون» عمليّة النّقد الذاتي بتقديم توصيف موضوعيّ للسّياق التاريخيّ العامّ الذي نشأ فيه الاستشراق الأوروبّي، وهو سياق تحكمه جملة من الخصائص المشتركة. وبالرّغم من وجود خصوصيّات أخرى نوعيّة في المسارات تختلف من بلد أوروبّي إلى آخر، فإنّ ذلك لا يمنع في تقديره من وجود «منهجيّة علميّة مثاليّة وصالحة كونيّا». وترجع تلك الخصائص المشتركة حسب رأيه إلى مجموعة من العوامل يصنّفها على النّحو التّالي:

- إكراهات موضوعيّة ناتجة عن الضّرورات الاجتماعيّة، كما أنّها ناتجة عن «الأطر العقليّة العامّة لفعاليّات البحث العلمي في الفضاء الأوروبّي»، وأيضا عن وجود مؤسّسات لتلك الفعاليّات. وهذه المؤسّسات متشابهة أو متوازية في كلّ المجتمعات الأوروبيّة.

- الاتّجاهات العقليّة والحساسيّات السّائدة في المجتمعات الدّارسة. وهي حسب تعبير «رودنسون» بمثابة «الإيديولوجيا المنبثّة ضمنيّا». والملاحظ هو أنّ تلك الاتّجاهات والحساسيّات قد شهدت تطوّرا في جميع المجتمعات الأوروبيّة.

- تطوّر الأوضاع الدّاخليّة في البلدان الدّارسة بشكل متشابه. وتلك خاصّية تجعلها مختلفة من هذه النّاحية عن البلدان المدروسة.

ولا شكّ أنّ هدف «رودنسون» من ضبط هذا الإطار التّاريخي الأوروبّي بأهمّ مقوّماته الاجتماعيّة والثقافيّة والمعرفيّة والفكريّة، إنّما هو التّأكيد على تاريخيّة الظّاهرة الاستشراقيّة بما هي ظاهرة منبثقة عن الإطار ذاته وحاملة لمؤثّراته. وهو من ثمّ يؤكّد على أنّ المساجلة الدّائرة حول الاستشراق ينبغي أن تتجرّد عن الأهواء والانفعالات المتوتّرة والحادّة أحيانا سواء لدى هذا الطّرف أو ذاك، لكي يدور السّجال بواسطة النّقد والنّقد الذّاتي في إطار مناقشات علميّة ومنهجيّة عقلانيّة ورصينة. وعلى أساس من هذه الرّؤية يحدّد «رودنسون» المبدأ الذي ينبغي أن يتحكّم في عمليّة النّقد الذّاتي، فيوضّح ذلك بقوله: «لا نريد أن نلوم أو ندين أو نستنكر. وإنّما نريد بكلّ بساطة أن نلاحظ ونفهم ونستخلص النّتائج والعبر. فلا ينفع الاستنكار بعد فوات الأوان. كما أنّه لا معنى لمحاكمة فترة ما بمعايير فترة لاحقة ومختلفة»[1]. وهو بهذا الكلام يجمع بين النّقد الذّاتي والردّ على منتقدي الاستشراق، فيبرم عقدا بين الطّرفين قوامه نبذ اللّوم والاستنكار الذي لا طائل من ورائه لأنّ المحاكمات المعاصرة للاستشراق القديم ستكون من قبيل المغالطات التاريخية (Anachronisme) نظرا إلى اختلاف الظّروف والتقييمات المعياريّة، فالزّمن غير الزمن والفكر غير الفكر وأطر المعرفة وآفاقها قد تغيّرت. والمطلوب

(1) مكسيم رودنسون، **وضع الاستشراق المختصّ بالإسلاميّات**، ضمن كتاب **الاستشراق بين دعاته ومعارضيه**، مرجع مذكور، ص 50.

من الجميع بدلا من ذلك هو السّعي إلى الفهم والتدبّر واستخلاص العبرة، ذلك أنّ الاستشراق قد أنجز ما أنجز من معارف عن الشّرق، وهي قائمة الذات، وقد فرضت حضورها في حقل العلم، وأصبحت جزءا مشكّلا للمعرفة الإنسانيّة وتراثا يُدرَس ويُحلَّل وينقد كغيره من التراثات في خانة يجدر أن يكون عنوانها العلمي: الاستشراق ما له وما عليه. ذلك هو المبدأ في الموقف من الظاهرة الاستشراقيّة: درس علميّ رصين ومُجد لا مماحكات عقيمة ومحاكمات لا طائل منها.

ويمضي «رودنسون» أشواطا أخرى في تفسر تاريخيّة الظّاهرة الاستشراقيّة باعتبارها ظاهرة قد تشكّلت في الفضاء الأوروبّي خلال القرن التّاسع عشر على أرضيّة لا يزال يستند إليها الاستشراق المعاصر، قوامها نظام فكريّ ونسق إبستيميّ مشترك بين جميع البلدان الأوروبيّة. وهو نظام ساهمت في تشكيله عوامل عديدة وظروف متنوّعة: فهي تطوّر البحث العلمي في حقل العلوم الإنسانيّة وتنامي مؤسّساته والطّموح الدّائم إلى تطوير المناهج وتحقيق الموضوعيّة. وهي من جهة أخرى نزوع العقليّة الأوروبيّة إلى توسيع دوائر الإنسيّة (Humanisme) حتّى تشمل إلى جانب النّزعة الإنسيّة الإغريقيّة- الرومانيّة مصادر إلهام أخرى غير تلك المألوفة في النّماذج الكلاسيكيّة، أي اليونانيّة والرّومانيّة والمسيحيّة. وهي من جهة ثالثة ما كان للعلاقات المحسوسة التي عقدت مع الشّرق الإسلامي من آثار مباشرة على الاستشراق، وهي علاقات تيسّرت وتنامت تدريجيّا في ظلّ التفوّق الغربي المتزايد في المستويات الاقتصاديّة والسياسيّة والعسكريّة وغيرها.

وبالتّوازي مع هذا التدبّر النّقدي العلمي للظّاهرة الاستشراقيّة يفرض توازن الموقف على «رودنسون» أن يلتفت أيضا إلى الجهة الأخرى وهي ردود الفعل المنتقدة والمناهضة للاستشراق ليتفحّص طبيعتها وأسبابها. وينطلق التّشخيص الذي يقوم به «رودنسون» من الوعي بحقيقة الحراك الذي يجري في البلدان المدروسة وردود الفعل التي لا تزال ترفع ضدّ الاستشراق. وهو حراك أنتجته فورة الاستقلال في البلدان التي كانت مستعمرة قديما وما رافق ذلك من إيديولوجيّات قوميّة مناهضة للاستعمار، كما غذّته ظاهرة أخرى مستجدّة هي اليقظة العلميّة التي شهدتها تلك البلدان ودخول النّخب الفكريّة المنتمية إليها في مجال البحث العلمي، فكان لهذا الوعي الذي تشكّل على الصّعيدين السّياسي والعلمي أثر مباشر

في تحريك ردود الفعل ضدّ الرّصيد العلمي الذي أنجزه الاستشراق من منطلق التّشكيك في نزاهته. وارتفعت في هذا المناخ أصوات ترفع شعار «أهل مكّة أدرى بشعابها» أي أنّ أهل كلّ ثقافة هم أَوْلَى من غيرهم بدراستها. ولكنّ «رودنسون» يردّ بكامل الهدوء بأنّه مهما كانت وجاهة هذا الموقف فإنّ عيون الآخر تظلّ أيضا مفيدة ومكمّلة لنظرتنا إلى ذواتنا، خاصّة وأنّ أهمّ المنجزات العلميّة الحديثة إنّما تحقّقت في أوروبّا. وهي حقيقة لا تنفي حقيقة أخرى ساطعة هي ما كان للعرب قديما من مساهمات عظيمة شأنهم في ذلك شأن سائر الشّعوب.

لكنّ هذا الردّ الهادئ لم يمنع «رودنسون» من الرفع في حدّة النبرة عندما يتوقّف عند مظاهر المعارضة التي يبديها أبناء البلدان المدروسة تجاه الاستشراق، فهم حسب رأيه يبدون معارضة مبدئيّة للعلماء الأوروبيّين بدعوى النّزعة الاستعماريّة والعرقيّة المركزيّة. وهم كذلك أناس لم يتخلّصوا بعدُ وفي الغالب من قيود «المناهج البالية» والإيديولوجيّات القوميّة. وهذا موقف يتيح لهم «أن يخلعوا المشروعيّة برخص على رفضهم النّظري لما لا يروق لهم من أعمال المستشرقين الأوروبيّين، وعلى قبولهم المقنّع لما يمكن أن يدخل في نظامهم الإيديولوجي، أي لما يمكن أن يخدمه»[1]، إذ هم يحتفظون بالكثير من المحصّلات العلميّة الاستشراقيّة، ولكنّهم يفعلون ذلك بطريقة انتقائيّة «فيحتفظون بما يحلو لهم من إسهامات الأوروبيّين عن طريق تلبيسها ببهرجات محلّية لنفي الصّبغة الأوروبيّة عنها». وهنا يتخلّى «رودنسون» تماما عن هيئة المُحاوِر والنّاقد الرّصين ليتردّى خطابه إلى مرتبة القدح والتّعريض، أي السّقوط في المزلق ذاته الذي يعيبه على نقّاد الاستشراق، فيتبادل معهم التّهمة بمثيلتها. فلا أعنف من هذا الردّ الذي يكاد -أو هو قد فعل- يتّهم فيه المشارقة بتهمة تجعلهم بمحلّ هو عن أخلاق العلم قصيّ، وهي تهمة النّفاق والتحيّل والسّطو المقنّع على علوم الغير.

ويختتم «رودنسون» هذا التّشخيص الذي بدأ هادئا وانتهى لاذعا، بتعريض لا نرى إلاّ أنّه موجّه إلى شخص بعينه هو أنور عبد الملك، فينعته ومن لفّ لفّه بالفئة المتطرّفة ذات الضّجيج والغوغائيّة. فيقول: «أقصد بهم أولئك الذين يقدّمون أنفسهم تجاوزا النّاطقين الرّسميّين باسم شعوب العالم الثّالث وبخاصّة الشّعوب

(1) مكسيم رودنسون، المرجع المذكور، ص 55.

العربيّة والإسلاميّة. وهم عبارة عن مجرّد مغامرين ثقافيّين يعرفون كيف يستغلون المنعطف التّاريخي المضادّ للاستعمار لصالحهم، وذلك في المؤسّسات الدّولية وفي جزء كبير من الرّأي العامّ الأوروبّي. ضمن هذا الجوّ نفهم ردّ الفعل الحامي للمستشرقين الجدّيين ضدّ هذه الممارسات الإرهابيّة بكلّ معنى الكلمة»[1].

على هذا النّحو يبرّر «رودنسون» ردود فعل المستشرقين على انتقادات المشارقة وعلى رأسهم الفئة التي ينعتها بالغوغائيّة والتطرّف. بل إنّه ينعت سلوكها تجاه المستشرقين «الجدّيين» بالإرهاب الفكريّ. هكذا تعلو نبرة «رودنسون» لتعود بالمساجلة إلى نقطة الصّفر التي حاول، بل دعا في مفتتح كلامه إلى مغادرتها، وهي نقطة تبادل التّهم والمماحكات المتشنّجة.

داخل هذا الإطار الذي بدأ «رودنسون» في رسم معالمه بأفكار وملاحظات علميّة متّزنة ثمّ ما لبث أن انتهى به الأمر إلى مغادرته ومغادرة الأرضيّة الفكريّة والمنهجيّة الواعدة التي بشّر من خلالها بمنعطف جديد للمساجلة بين المشارقة والمستشرقين تأخذ فيه منحى حواريّا يقوم على مبدإ التّشارك في تفهّم الظاهرة الاستشراقيّة وتدبّرها بعيدا عن اللّوم والاستنكار والإدانة والمحاكمة كما ورد في بداية كلامه. داخل هذا الإطار يتطرّق إلى عرض منجزات الاستشراق وفي مقابل ذلك نقائصه ومظاهر التّقصير فيه.

غزيرة هي منجزات الاستشراق ومتعدّدة هي فضائله وأفضاله في حقل الدّراسات الشرقيّة عموما والعربيّة الإسلاميّة بالخصوص. فللمستشرقين يعود الفضل في إحياء مصادر التّراث الإسلامي تحقيقا علميّا ونشرا وترجمة وتعليقا وشرحا. وإليهم أيضا يعود الفضل في إنجاز أدوات عمل مهمّة تمهّد الطّريق أمام الباحثين. ويتمثّل ذلك في عمليّات الفهرسة (البيبليوغرافيا) المتعلّقة بأمّهات المصادر مثل المعاجم وكتب النّحو والجداول الإحصائيّة. وإليهم تعود المزيّة في ضبط الأرضيّات المعرفيّة المتينة التي أمكن للاستشراق اعتمادها بكلّ ثقة إلى اليوم في مجال البحث. ويتمثّل ذلك في التّاريخ الوقائعي وأيضا الجغرافيا التاريخيّة. وعموما فإنّ الاستشراق القديم قد حقّق تراكمات كمّية مهمّة

---

(1) مكسيم رودنسون، المرجع المذكور، ص 55.

من المعلومات والموادّ العلميّة والمنهجيّة. وهو رصيد يمكن للمستشرقين المعاصرين والباحثين المسلمين أيضا استغلاله لاستخلاص ما لم يتسنّ للمستشرقين السّابقين استخلاصه.

يشيد «رودنسون» بتلك المنجزات في نبرة افتخاريّة لا تخلو من تعريض بالمشارقة، فيقول: «وإنّه لتدريب طويل وصعب ويستحقّ الإعجاب على كلّ حال. فنحن الذين نصرف كلّ هذا العناء والوقت لجمع المعلومات التفصيليّة المتراكمة منذ مائة وخمسين عاما في كتب متوافرة على طاولتنا لا يمكننا إلاّ أن نشعر بالإعجاب والإكبار أمام «سيلفستر دوساسي» الذي كان مضطرّا للبحث عنها في مخطوطات المكتبة الوطنيّة التي علاها الغبار. فهذه الكتب من تلك المخطوطات. ولولا جهود المستشرقين الأوائل لما توافرت لدينا جاهزة»[1].

نبرة افتخاريّة واضحة فيها اعتزاز بجهود المستشرقين الأوائل، ويتخلّلها تلميح من طرف خفيّ إلى تخلّف الأوضاع العلميّة في البلدان المشرقيّة. وكأنّنا بلسان حال «رودنسون» يقول لمناهضي الاستشراق من المنتمين إلى تلك البلدان: كنتم ولا تزالون قاعدين متقاعسين وزاهدين في إحياء تراثكم ودراسته في وقت كان فيه أسلافنا من المستشرقين -ونحن من بعدهم- جادّين في البحث والتّنقيب والدّرس. فهاتوا البديل إن كنتم قادرين أو كفّوا عن انتقاداتكم العدميّة!

إلاّ أنّ هذه المزايا المذكورة لا تحجب نقائص عديدة يعترف «رودنسون» بأنّها قد لابست الأعمال الاستشراقيّة، وهي نقائص متنوّعة ترتدّ تفاصيلها إلى مسألة جامعة هي مسألة الرّؤية والمنهج. من ذلك أنّ الاستشراق قد توخّى في مراحله الأولى منهجيّة معيّنة كانت ضروريّة في وقتها وهي المنهجيّة الفللوجيّة التي تقوم على مبدإ «التقشّف العلميّ الصّارم». وهو تمشّ كان صادرا عن اختيار واع إلاّ أنّه قد حال دون الارتقاء بالبحث إلى مرتبة أعلى هي مرتبة التّنظير الدّقيق. ولئن بدرت عن بعض المستشرقين محاولات تنظيريّة فإنّ تلك المحاولات قد اتّسمت بالتسرّع أحيانا والانتقائيّة أحيانا أخرى ممّا جعلها تفتقر إلى الدقّة المطلوبة. ويضرب «رودنسون» مثالا على تلك التّنظيرات المتسرّعة، وهو تفسير ظهور

---

(1) رودنسون، المرجع المذكور، ص 89.

الإسلام بواسطة العامل الاقتصادي وحده باعتباره العامل الحاسم، وذلك على نحو ما يتبدّى في أعمال «مارتن هارتمان» أو «ليون كايتاني». وهو يرى أنّ تحكيم العامل الاقتصادي وحده أمر لا يستقيم علميّا ومنهجيّا، ولذلك نجده ينتقد تسرّع بعض المستشرقين في استخلاص النّتائج العامّة انطلاقا من تفاصيل جزئيّة لا تشكّل منظومة بنيويّة متكاملة ومتماسكة تمكّن من استخلاص تلك النّتائج. يقول: «بعض الاختصاصيّين المتلهّفين للتوصّل إلى نتائج عامّة إلى حدّ ما، ولكن غير المسلّحين جيّدا من أجل ذلك بسبب تكوينهم المعرفيّ المحدود جدّا، كانوا يستنتجون غالبا خلاصات مهتزّة أو خياليّة قليلا أو كثيرا عندما يولون قيمة ضخمة لبعض الملاحظات التفصيليّة الصّغيرة، أو لبعض العوامل والنّقاط التي أتيح لهم أن يدرسوها عن كثب»[1].

في سياق النّقد الذاتي نفسه يعترف «رودنسون» بنقيصة أخرى من نقائص الاستشراق لا تقلّ خطرا عن الأولى المذكورة، وهي آفة التعميمات الخاطئة. وصورة ذلك أنّ الاستشراق عندما استفاد من مكتسبات العلوم الإنسانيّة مثل الأنتروبولوجيا واللّسانيّات وغيرها قد أساء استخدام تلك المقاربات إذ طبّقها بصورة آليّة فأدّى ذلك إلى إطلاق الأحكام التعميميّة الخاطئة والخطيرة. ويضرب على ذلك مثلا هو تطبيق المعطيات المستمدّة من تاريخ الأديان، فيلاحظ أنّ ذلك قد أدّى في أحيان كثيرة إلى تقديم أطروحات لا تخلو من تعسّف مثل الحكم بأنّ دائرة الأفكار والدّينيّة منها بصفة خاصّة، تهيمن على الحياة الكلّية للمجتمعات البشريّة. كما يعترف «رودنسون» بأنّ التّصنيف النّشوئي التّاريخي للّغات واستخدام مفاهيم الأنتروبولوجيا الطبيعيّة قد أدّى هو أيضا إلى استخلاص استنتاجات لا تخلو من طابع عنصريّ، وهو يشير من جهة أخرى إلى مأزق الرّؤية الجوهرانيّة الثّابتة الذي تردّى فيه كثير من المستشرقين عندما عقدوا تصنيفات عرقيّة للشّعوب بين آريّة وأخرى سامية انطلاقا من المعطيات اللّسانيّة، وذلك بالرّغم من تحذيرات علماء اللّسانيّات العامّة من خطورة عقد المطابقات بين اللّغة والعرق. وهو يعترف بكلّ أسف بأنّ هذه الرّؤية الجوهرانيّة المثاليّة المصاحبة للاستشراق لا تزال ثابتة إلى اليوم. وهي نزعة ترافقها نزعة أخرى لا تقلّ خطورة

(1) مكسيم رودنسون، المرجع المذكور، ص 48.

عنها هي نزعة المركزيّة الأوروبيّة التي تعتبر الحضارة الأوروبيّة أنموذجا كونيّا صالحا لجميع المجتمعات البشريّة. وقد أنتجت النّزعتان معا طاقما من الأحكام المسبقة سيطرت على الاستشراق على امتداد القرن التّاسع عشر ومطلع القرن العشرين.

ولكنّ «رودنسون» يلتمس الأعذار والتّبريرات للمستشرقين، إذ كانت أمامهم صعوبات جمّة وجدوا عناء كبيرا في تذليلها، وفي مقدّمة ذلك عناء تعلّم اللّغات الشرقيّة والتمرّن على فكّ الكتابات المخطوطة... وهي مهامّ تتطلّب جهودا مضنية وأوقاتا هائلة، وقد تحكّمت هذه الظّروف الموضوعيّة في المنحى المنهجي الذي لازم الاستشراق في مرحلته الكلاسيكيّة، وهو المنحى الذي يعطي أولويّة مطلقة لعالم الفيللوجيا.

كما أنّ إقراره بوجود نزعة المركزيّة العرقيّة في الاستشراق التّقليدي لم يمنعه من إيجاد تبريرات حاول أن يخلع عليها صبغة الموضوعيّة، فربط ذلك بحركة الأفكار العامّة للغرب، بل إنّه اعتبر أنّ هذه النّزعة هي نزعة إنسانيّة كونيّة، ذلك «أنّ كلّ المجتمعات البشريّة التي كانت تملك في احتياطيّها فائض القوّة الضّروري للعمل الذّهني كانت تجد من المفيد أن تدرس بالقليل أو بالكثير من التعمّق المجتمعات الأخرى. كلّ المجتمعات البشريّة فعلت ذلك من خلال الرّواسب المعهودة لأنماط تفكيرها عن طريق الإسقاط اللاّواعي لمفاهيمها على المجتمعات الأخرى. فهذه المفاهيم، لأنّها مفاهيمها، تمثّل بالنّسبة إليها النّاموس الكوني، وهي تعتبر ذاتها واقعيّة وصحيحة وتحاول أن تفهم أشكالا أخرى من الحياة والوعي الشاذة عنها أو الغريبة عليها»[1].

ولئن أثار نقّاد الاستشراق ومناهضوه، وفي مقدّمتهم أنور عبد الملك وإدوارد سعيد، قضيّة المركزيّة العرقيّة الأوروبيّة عموما والاستشراقيّة تحديدا من منظور إيديولوجي حادّ النّبرة وقع فيه الرّبط الآليّ بين تلك النّزعة ورغبة الهيمنة والتسلّط التي كانت تبطّنها المعرفة ويتبطّنها الإنشاء الاستشراقي والتي تجسّدت عيانا في الحركتين الاستعماريّة والتبشيريّة، فإنّه وبعيدا عن هذا المنظور الإيديولوجي،

(1) رودنسون، المرجع المذكور، ص 96.

نلاحظ أنّ تحليل «رودنسون» لا يخلو من صحّة ومشروعيّة من زاوية النّظر الثقافيّة والحضاريّة، ذلك أنّ تاريخ المثاقفة الذي ميّز العلاقات بين المجتمعات البشريّة وبين الحضارات والثّقافات كان دوما يخضع لموازين القوى الثقافيّة ويرجح باستمرار لفائدة الحضارات المتغلّبة حسب عبارة ابن خلدون. وكذا كان شأن الحضارة الإسلاميّة في عهود ازدهارها وقوّتها، فقد سعت إلى ممارسة هيمنتها الفكريّة والمعرفيّة والعقديّة واللّغويّة والثقافيّة عموما على الحضارات الأخرى التي تغلّبت عليها، ساعية إلى صهرها في بوتقة واحدة هي الإسلام، وذلك من خلال عمليّات أسلمة مورست في مختلف حقول المعرفة ومجالات الحضارة.

إنّ مجموعة النّقائص والعيوب التي عدّدها «رودنسون» في سياق النّقد الذّاتي لا تختلف في جملتها عن تلك التي نبّه إليها أنور عبد الملك وإدوارد سعيد. ولا شكّ أنّ اعتراف «رودنسون» وإقراره بوجود تلك النّقائص يمهّد الطريق فعلا إلى حوار علميّ رصين وهادئ ينكبّ فيه الطّرفان، المناهضون للاستشراق والمدافعون عنه، على درس الظّاهرة الاستشراقيّة بمزاياها وعيوبها لاستخلاص النّتائج والعبر كما قال هو نفسه، وهو ما ينسجم مع المنهجيّة الحواريّة التي حدّد أسسها «رودنسون» ودعا الجميع إلى الانخراط فيها، لولا الانزياحات التي وقع فيها عندما تحوّل خطابه إلى كلام لا يخلو من نبرة انفعاليّة حادّة.

ويبدو أنّ تردّي خطاب «رودنسون» أحيانا في النّبرة الانفعاليّة الحادّة وأنّ ما يقلقه في المسألة هو ما يصفه بحدّة المواقف الإيديولوجيّة التي يتبنّاها خصوم الاستشراق، وهي مواقف يتفهّم مشروعيّتها في ارتباطها بمقامات أخرى كالسّياسة والسّعي النّضالي إلى التحرّر، وفي تعبيرها الصّادق عن التمسّك بالهويّة الثقافيّة والدّفاع عن القيم الذاتيّة والمصالح القوميّة، إلاّ أنّها تسيئ كثيرا إلى مقام العلم والمعرفة وخاصّة عندما يوضع العلم الاستشراقي برمّته موضع تشكيك ويوصم المستشرقون بالعنصريّة. فمناهضو الاستشراق المؤدلجون هم حسب رأيه «سريعو الغضب والاحتجاج وميّالون إلى «رمي الطّفل مع الغسيل الوسخ» كما يقول المثل الفرنسيّ، كما أنّهم ليسوا متحرّرين جميعهم من المنهجيّات البالية والإيديولوجيّات القديمة بصيغتها الدّوغمائيّة اللاتاريخيّة. وقد أُعيد تنشيط هذا

الموقف من قبل الإيديولوجيات القوميّة الجديدة التي لا أنتقدها في مقصدها الأساسي الأوّلي، ولكنّي لا أملك إلاّ أن أشير إلى تأثيرها السّلبيّ على العلم»[1].

ومهما يكن من أمر التّلوينات التي اتّخذها خطاب النّقد الذّاتي عند «رودنسون» من حيث المراوحة بين اللّهجة العلميّة والنّبرة الانفعاليّة، فإنّ الموقف الإيجابي الذي ينبغي التقاطه وتسجيله هو الدّعوة التي يتوّجه بها إلى طرفي الخصومة للانكباب على التّراث الاستشراقي تفهّما وتدبّرا واستخلاصا للنّتائج والعبر لينتقل السّجال حول الظّاهرة الاستشراقيّة من دائرة المحاكمات وتبادل التّهم إلى أرضيّة جديدة هي أرضيّة الحوار العلميّ المعقلن. وبالفعل فإنّ هذا الموقف هو الذي يختتم به «رودنسون» خطابه. وقد جاء التّعبير عن ذلك بنبرة تفاؤليّة تحمل معاني نبيلة راقية ومشجّعة، إذ يقول: «الجدّية والصّدق والشّرف والموقف الموضوعيّ تؤدّي مهما طال الزّمن إلى نيل الاعتراف بها وتخلق في الجهة الأخرى شركاء متفاعلين على الأساس نفسه. وهكذا يتمّ إغناء الفكر بشكل مشترك ومتبادل، إنّهم يحترموننا إذا ما صدقناهم الرّأي لا إذا ما صدّقناهم وجاملناهم ونافقنا عليهم... قد لا يفهمون موقفنا في حينه لكنّهم حتما سوف يفهمونه فيما بعد ويقدّرونه حقّ قدره»[2].

وعلى غرار «رودنسون» ينخرط المستشرق الأنجلوسكسوني «بيرنارد لويس» (Bernard Lewis) بشكل مباشر في خصومة الاستشراق، إذ ظهر طرفا فيها من خلال الردّ الذي توجّه به إلى أنور عبد الملك وبصفة أخصّ إلى المفكّر الفلسطيني إدوارد سعيد بسبب ما جاء في كتابه عن الاستشراق من أطروحات ومواقف لم تقع في نفسه موقع الرّضا مثل كثيرين غيره من المستشرقين[3]. وقد مارس «لويس» النّقد الذّاتي في غضون المسح التّاريخي الذي وصف من خلاله أوضاع الاستشراق ومنعطفاته بحسب المراحل التاريخيّة التي مرّ بها بداية من

---

(1) رودنسون، المرجع المذكور، ص 94.

(2) م. ن، ص 97.

(3) Bernard Lewis, *Le retour de l'Islam*, éd. Gallimard, 1985, Quatrième partie, Chap.2 (La question de l'Orientalisme), p.p. 291-314.

وانظر الفصل مترجما بعنوان: **مسألة الاستشراق**، ضمن **كتاب الاستشراق بين دعاته ومعارضيه**، ترجمة وإعداد هاشم صالح، دار السّاقي، ط. 1، بيروت، 1994، ص ص 131 – 182.

القرون الوسطى فصاعدا، وذلك في علاقة لصيقة بأشكال التغلغل الأوروبّي في بلاد الشرق، وبحسب مصالح الإمبراطوريّات الأوروبيّة في تلك البلاد. فبيّن «لويس» كيف أنّ الاستشراق قد تأثّر إيجابا وسلبا بالظّروف والتطوّرات العامّة التي شهدتها العلاقة بين الغرب والشّرق. وهو بذلك وللوهلة الأولى يضبط إطارا محدّدا لمقاربة الظّاهرة الاستشراقيّة، ومن ثمّ لممارسة بعض وجوه النّقد الذّاتي داخل هذا الإطار حتّى يكون النقد مساوقا للسّيرورة التاريخيّة التي شهدها الاستشراق. وفي هذ الصّدد يقول: «إنّ أفضل طريقة لتقييم التطوّرات اللاّحقة (يقصد المتعاقبة) التي طرأت على الدّراسات المتعلّقة بالشّرق الأوسط في الغرب هي أن ندرسها باعتبارها جزءا لا يتجزّأ من التّاريخ الفكريّ العامّ لأوروبّا»[1]. وفق هذا التمشّي يمارس «لويس» النّقد الذّاتي مراوحا بين تعديد منجزات الاستشراق وذكر نقائصه في كلّ مرحلة من مراحل تاريخه، فهو بصدد الاستشراق في عصر الأنوار، على سبيل المثال، يتوقّف عند الظّروف الجديدة التي طرأت بمجيء هذا العصر، وعند أهمّ ما جدّ فيها من ظواهر مثل اتّساع الآفاق الفكريّة والوقوف ضدّ التعصّب الدّيني، فيبيّن كيف أنّ كلّ ذلك قد امتدّ أثره إلى حقل الاستشراق، وكيف أنّ هذا الأثر قد اتّخذ وجهين أحدهما إيجابيّ والآخر سلبيّ. ومن مظاهر ذلك الإقبال على ترجمة النّصوص الإسلاميّة ليس فقط إلى اللاتينيّة كما جرت العادة، ولكن أيضا إلى اللّغات القوميّة الأوروبيّة. ويأخذ مثالا على ذلك كتاب «ألف ليلة وليلة» الذي شهد أوّل ترجمة له إلى الفرنسيّة. فيعرض الصّورة المزدوجة التي تُلُقّي بها هذا الكتاب في الغرب، والأثر المتباين الذي كان له على الاستشراق في مستوى تمثّل الشّرق والتعرّف عليه وأساليب دراسته. يقول «لويس» في هذا الخصوص: «ومن المعلوم أنّ هذا الكتاب قد ترك انطباعا قويّا لدى القرّاء وولّد موجة من الاستشراق المزّيف في الآداب الأوروبيّة. وكذلك ولّد بعض الأعمال الجادّة في التبحّر العلميّ، وبفضل تأثير التبحّر العلمي الاستشراقي على شخصيّات من أمثال «جيبون» في انكلترا و«مونتسكيو« في فرنسا و«ليسنغ»

(1) برنارد لويس، **مسألة الاستشراق**، ضمن كتاب: **الاستشراق بين دعاته ومعارضيه**، المرجع المذكور، ص 135.

و«غوته» في ألمانيا راحت بعض المعرفة بالحضارة الإسلاميّة تدخل شيئا فشيئا إلى التيّار العريض والعامّ للثّقافة الأوروبيّة»[1].

وهو بصدد الاستشراق في فترة ما بين الحربين العالميّتين –ودائما على سبيل المثال– يشيد بالجهود التي بُذلت في حقل الاستشراق الأنجلوسكسوني دون أن يعزل ذلك عن مصالح انكلترا والولايات المتّحدة في بلاد الشّرق. فقد عملت بريطانيا على تطوير الدّراسات الاستشراقيّة لأنّ الانكليز قد «اكتشفوا بشكل متأخّر أثناء الحرب العالميّة الثانية أنّ معرفة لغات الشّرق الأوسط والبلدان التي تتكلّمها كانت مفيدة من أجل خوض الحرب فيها. كما فهموا أنّ معرفة اللّغة وعادات المنطقة يمكنها أيضا أن تسهّل تسيير شؤون الدّيبلوماسيّة وبقيّة النّشاطات السّياسيّة»[2].

والسّعي نفسه قد حصل أيضا في الولايات المتّحدة في نهاية الخمسينات ومطلع السّتّينات من خلال تصميم برامج للتوسّع والتّطوير على غرار ما فعلته بريطانيا، فتمّ إحداث عدد كبير من الكلّيات الجديدة ومراكز البحث والبرامج في جامعات البلاد كلّها، والحصول على تمويلات من المجلس الأمريكي ومن مؤسّسات أخرى مختلفة... كلّ ذلك بهدف تطوير الدّراسات المتعلّقة بالشّرق.

تلك جهود إيجابيّة يثني عليها «لويس»، ولكنّه يتوقف أيضا عند النّقائص، فيعترف بأنّ النّتائج لم تكن في مستوى المأمول، وإنّما كانت هزيلة للغاية، فـــ«إذا نظرنا إلى المبالغ الضّخمة والجهود المبذولة من أجل تطوير الدّراسات حول الشّرق الأوسط في العالم النّاطق بالانكليزيّة وجدنا النّتائج مخيّبة للآمال»[3]. ويعدّد «لويس» الأسباب التي تفسّر هذا الهزال، فهي الانخفاض في مستوى الكفاءة المهنيّة، وهي التّساهل في ارتقاء المتخصّصين في الدّراسات الشرقيّة، وهي أيضا الانخفاض في معايير قبول الطّلبة في أقسام الشّرق الأوسط وأيضا في معايير قبول الأساتذة. وهي أيضا الانخفاض في معايير التّرقية ومعايير

(1) برنارد لويس، **مسألة الاستشراق**، ضمن كتاب: **الاستشراق بين دعاته ومعارضيه**، المرجع المذكور، ص 135.
(2) م. ن، ص 139.
(3) م. ن، ص 141.

المردوديّة. وقد انعكس هذا الوضع العلميّ المتهافت على البحوث المنتَجة في حقل الاستشراق، «فمثلا نلاحظ أنّهم يعترفون ببعض الكتب بصفتها رزينة علميًا، في حين أنّها تحتوي على أخطاء مضحكة حتّى في سرد الوقائع والمعلومات»[1].

ومن ضمن الأسباب الجوهريّة التي تفسّر ما يُلحظ من نقائص وقصور في الدّراسات الاستشراقيّة، حسب «لويس»، الجهل باللّغات الشرقيّة . ففي منطقة الشّرق الأوسط لغات عدّة تنتمي إلى تراثات ثقافيّة تختلف اختلافا كبيرا عن تراثات أوروبّا وأمريكا الشماليّة، وتُكتب بحروف مختلفة عن الحروف اللاتينيّة باستثناء اللّغة التركيّة الحديثة فقط. ولهذه الأسباب فإنّ تعلّم تلك اللّغات أمر صعب وشاقّ بمكان، فتعلّم لغة واحدة منها يستغرق من الجهد والوقت ما يستغرقه حذق مجموعة من اللّغات الأوروبيّة دفعة واحدة. وهذا اعتراف صادق ونزيه يعبّر عن حقيقة موضوعيّة هي قلّة عدد المستعربين في حقل الاستشراق. وممّا لا ريب فيه أنّ عائق اللّغة مظنّة في ذاته لارتكاب الهفوات ومدخل للتّقصير في استيعاب المعاني وحسن تمثّلها والإمساك بظلالها وإدراك مقاصدها. وعموما فإنّ عائق اللّغة هو حاجز سميك يمنع الدّارس من الدّخول المباشر والحميميّ في صلب الثّقافة التي يدرسها. ولعلّ إدوارد سعيد كان محقّا عندما بيّن أنّ ثقافة أغلب المستشرقين هي ثقافة نصّية في جوهرها وأنّ مرجعيّتهم هي في الغالب أخذ الخالف عن السّالف.

ويتوقّف «برنارد لويس» في هذا السّياق نفسه من النّقد الذاتي عند قضيّة سجاليّة أخرى لا نظنّها تبتعد كثيرا عن قضيّة اللّغة، بل إنّها يمكن أن تكون أحد مظاهر نتائجها المباشرة، وتُعتبر من ضمن المآخذ الرئيسيّة التي عادة ما توجّه ضدّ المستشرقين، وهي ظاهرة الجنوح إلى الانطلاق من الأحكام المسبقة في التّعاطي مع الشّعوب المدروسة، فيردّ «لويس» على هذا المأخذ جامعا بين الاعتراف والتّبرير، فهو لا ينكر أنّ العلماء قد يحملون من الأفكار المسبقة عن موضوع دراستهم شأنهم في ذلك شأن بقيّة الكائنات. غير أنّ التّبرير الذي يقدّمه «لويس» جاء متلوّنا بنبرتين متباينتين، نبرة سجاليّة ذاتيّة وانفعاليّة فيها ردّ من طرف خفيّ

---

(1) برنارد لويس، **مسألة الاستشراق**، ضمن كتاب: **الاستشراق بين دعاته ومعارضيه**، المرجع المذكور، ص 141.

وبطريق التّلميح على أنور عبد الملك ومن سايره من خصوم الاستشراق في نزعته النقديّة الإيديولوجيّة، فيقول: «هناك اتّهامات بأحكام مسبقة ثقافيّة وخلفيّات سياسيّة كان يمكنها أن تنال المصداقيّة لو أنّ قاذفي الاتّهامات لا يتساهلون مع أنفسهم كلّ التّساهل من هذه النّاحية، وكذلك مع الرّوس (أقصد التساهل مع الرّوس لأسباب سياسيّة وإيديولوجيّة: ماركسيّة، معسكر اشتراكي... إلخ»[1]. فمن الواضح جدّا أنّ المقصود بالتّساهل مع الرّوس حسب عبارة «لويس» إنّما هو أنور عبد الملك الذي رأيناه في نقده للاستشراق وحديثه عن «الأزمة» التي آلت إليها أوضاعه، يبدي تعاطفا مكشوفا بلغ حدّ التماهي مع الاستشراق في القطاع الاشتراكي وخاصّة في الاتّحاد السّوفييتي سابقا. وقد بيّنا أنّ هذا التّماهي يرتبط بالخلفيّة الثقافيّة الإيديولوجيّة التي يحملها أنور عبد الملك، وهي الخلفيّة الماركسيّة[2]. ثمّ على إثر ذلك تتّخذ نبرة الردّ منحى آخر يسعى فيه «لويس» إلى تقديم تفسير موضوعيّ يرجعه حسب رأيه إلى إكراهات إبستيمولوجيّة، وهي الصّعوبة التي يجدها كلّ دارس لثقافة الآخر في تحقيق الموضوعيّة الكاملة، بل إنّ هذه الموضوعيّة المتمثّلة في التخلّص التامّ من الأحكام المسبقة لا يمكن بلوغها حتّى في الدّراسات المتعلّقة بالذات.

ويبلغ النّقد الذاتي منتهاه عندما ينتقد «لويس» بلهجة شديدة وبصراحة جريئة مظاهر التورّط المخزية التي تقع فيها بعض الجامعات الأمريكيّة، وذلك عندما تقبل منحا وهبات من بعض الدّول العربيّة (ليبيا- السعوديّة) مقابل ترضيات ذات طابع إيديولوجي دينيّ تارة، ويساريّ تارة أخرى. وهو في تقديره شكل سافر من أشكال تسييس المعرفة الاستشراقيّة ينال من مصداقيّة البحث العلميّ الموضوعيّ، ويزيّف نتائجه[3].

ولكنّ هذا النّقد الذاتي لا يحول دون العودة دائما إلى تقريظ الاستشراق والثّناء على منجزاته. وقد وجد «لويس» فرصة سانحة للتّركيز على تلك المنجزات

---

(1) برنارد لويس، **مسألة الاستشراق**، ضمن كتاب: **الاستشراق بين دعاته ومعارضيه**، المرجع المذكور، ص 179.

(2) راجع الفصل الرّابع من الكتاب.

(3) انظر التّفاصيل، في: برنارد لويس، المرجع المذكور، ص ص 145- 152.

والإشادة بها، وهي الردّ المباشر على إدوارد سعيد، وعلى المواقف التي وردت في كتاب «الاستشراق» له. فنجده يتّهم سعيدا بمعاداة الاستشراق والتّحامل المجاني على المستشرقين، بل إنّه يعتبره «مدرسة» في هذا التجني، وينعته بأنّه جاهل بتاريخ الاستشراق، بل بحقائق كثيرة ومعلومات تخصّ الحضارة العربيّة ذاتها. ثمّ يمضي بعد ذلك في الثّناء على الاستشراق مشيدا بجهود المستشرقين، ومستدلاّ على أهمّيتها بالحفاوة التي تلقاها أعمالهم في صفوف المثقّفين في البلاد العربيّة، فيقول: «الكثير من المستشرقين الذين هاجمتهم مدرسة سعيد بشكل عنيف والمدارس الملحقة بها كانوا قد كوّنوا علميّا أجيالا عديدة من الطلاّب العرب. كما أنّ مؤلّفاتهم قد تُرجمت ونُشرت في البلدان العربيّة، وربّما كان القرّاء يعذرونني إذا ما ذكرت بأنّ ستّة من كتبي، بما فيها الكتب التي يهاجمها سعيد أشدّ مهاجمة، كانت قد تُرجمت ونُشرت في البلدان العربيّة. وأحد هذه الكتب قد تُرجم تحت إشراف الإخوان المسلمين. ونجد بشكل عامّ أنّ العلماء الجادّين في الجامعات العربيّة لا يرون أيّ حرج في عرض كتب المستشرقين وفي الاستشهاد بها، بل في المساهمة إلى حدّ كبير في المؤتمرات الدّوليّة للمستشرقين»[1].

ويختتم «برنارد لويس» نقده الذاتيّ بموقف هو الموقف نفسه الذي انتهى إليه «مكسيم رودنسون»، على نحو ما رأينا في سياق سابق، إذ هو يتّفق معه حول مشروعيّة أن يخضع التّراث الاستشراقي للدّرس والمراجعة النقديّة، ولكن وفق خطّة علميّة صارمة يشترك فيها المستشرقون والمشارقة معا، وتنأى بالمساجلات عن الأهواء ومنطق التّجريح والتّعديل. يقول «لويس» في توضيح هذا الموقف: «إنّ النّقد العلميّ للعلم الاستشراقي يشكّل جزءا لا يتجزّأ من مجريات العمليّة. وهو ضروريّ ومشروع. ولحسن الحظّ فإنّه موجود ومستمرّ في الوجود، وهو ليس نقدا فارغا من المعنى للاستشراق، وإنّما هو نقد للبحث وللنّتائج التي توصّل إليها العلماء أو مدارس العلماء، إنّ النّقد الأكثر صرامة ودقّة ونفاذا للاستشراق هو ذلك الذي يقوم به المستشرقون أنفسهم بمن فيهم أولئك الذين هم شرقيّون»[2].

---

(1) برنارد لويس، مسألة الاستشراق، ضمن كتاب: **الاستشراق بين دعاته ومعارضيه**، المرجع المذكور، ص 178.

(2) م. ن، والصّفحة نفسها.

وإذا كان «رودنسون» و«لويس» قد مارسا النّقد الذاتي في سياق الردّ على خصوم الاستشراق بواسطة المراوحة بين ثناء على الاستشراق وإحصاء لمنجزاته من جهة واعتراف صريح بنقائصه مرفوق في أغلب الأحيان بنزعة تبريريّة شديدة الوضوح، ولكن دون أن تبلغ في حقيقة الأمر درجة البرودة والتعالي الملموسة عند «غابرييلّي»، من جهة أخرى؛ إذا كان الأمر كذلك بالنّسبة إلى هؤلاء الثلاثة، فإنّ المستشرق الفرنسي «آلان روسيون»[1] (Alain Roussillon)، أحد المشاركين في المساجلة الدّائرة حول الاستشراق ينحو منحى متفرّدا في الردّ على الخصوم والمناهضين. وصورة ذلك أنّ «روسيون» ينتقل بالمساجلة إلى ساحة فكريّة بعيدة عن ردود المستشرقين هي ساحة الفكر العربيّ الدّاخليّة. وينطلق في ذلك من ردود الفعل التي أثارتها أطروحات إدوارد سعيد في صفوف النّخب العربيّة وفي مقدّمتهم أولئك الذين يسمّيهم بـ«المثقّفين الفاعلين في السّاحة الثقافيّة العربيّة». وكأنّ ردّ الاستشراق على خصومه ومناهضيه من المشارقة سيصبح ردّا بالوكالة إن جاز التّعبير، أي بواسطة أفراد من تلك النّخبة كانت لهم آراء ومواقف منتقدة لأطروحات سعيد وتأويلاته. غير أنّ الهدف الأبعد الذي يرمي إليه «روسيون» من وراء ذلك هو اكتشاف المناخات الفكريّة والثقافيّة العربيّة والنّقاشات التي تجري داخلها بصدد قضايا فكريّة مختلفة ومن ضمنها مسألة الاستشراق. وليس اختلاف المواقف من هذه المسألة ومن التّفاعلات التي أثارتها تحليلات أنور

(1) باحث بمركز الدّراسات والتوثيق الاقتصادي والقانوني والاجتماعي بالقاهرة (CEDEJ)، وهو أحد فروع المركز القومي للبحوث العلميّة الفرنسيّة (CNRS). أقام مدّة طويلة في القاهرة، فكان مطّلعا عن كثب على الأوساط الفكريّة والثقافيّة العربيّة. من مؤلّفاته:

- مشاركة في كتاب جماعيّ من تأليف «جيل كيبيل» و«جيلبير دولانو» و«فرانسوا بورغات» وطارق البشري، وهو بعنوان **المثقّفون والسّلطة** (*Les intellectuels et le pouvoir*, CEDEJ, Le Caire, 1986).

وكانت مشاركته بعنوان **علم الاجتماع والمجتمع في مصر: التفاف الدّولة على المثقّفين** *(Sociologie et société en Egypte : Le contournement des intellectuels par l'Etat)*

- مساهمة في كتاب بإشراف «جيل كيبيل» و«يان ريشار» بعنوان: **المثقّفون والمناضلون السياسيّون في الإسلام المعاصر** (*Intellectuels et militants de l'Islam contemporain*, Paris, Seuil, 1990). وكانت دراسته بعنوان **نموذج أعلى في حالة أزمة: المثقّفون يعيدون تأكيد أنفسهم في مصر المعاصرة** (*Paradigme en crise : réassertion des intellectuels dans l'Egypte contemporaine).*

عبد الملك وإدوارد سعيد في شأنها سوى تعبير عن مناخ فكريّ عربيّ تتضارب فيه الحساسيّات والرّؤى والمواقف والاتّجاهات، وبعبارة أخرى أوضح فإنّ خصومة الاستشراق في الفضاء الفكريّ والثّقافيّ العربي ليست سوى الوجه الظّاهر من خصومة أعمّ وأشمل هي الخصومة الحامية بين أنصار التّجديد -ومن ضمنهم النّخب العصريّة المتفهّمة للاستشراق والمتجاوبة معه- وأنصار التّقليد المعادين للاستشراق وللّنخب العصريّة المجدّدة على حدّ السّواء، ولذلك نجد «روسيون» في مبحث له بعنوان «وضع المناقشة الدّائرة حول الاستشراق»[1] ينزّل إدانة الاستشراق ضمن رؤية أعمّ تشكّلت في الفضاء العربي الإسلامي منذ أكثر من نصف قرن هي ما يسمّيه بـ«رفض الآخر» أي رفض الآخر المختلف مهما كانت جنسيّته، ولذلك شمل هذا الرّفض حتّى مفكّرين عربا اتّهموا بأنّهم من تلامذة الاستشراق، بل بأنّهم عملاء للأجنبيّ. فمنذ أواسط العشرينات من القرن الماضي وُجّهت هذه التّهمة إلى أشخاص مثل علي عبد الرّازق وطه حسين. وقد «أصبحت هذه التّهمة السّلاح الأساسيّ الذي يستخدمه التّقليديّون لكي يدافعوا عن احتكارهم للسّلطة العقائديّة وصياغة المعايير والأحكام وفرض التصوّر القاطع عن المجتمع»[2].

وفي الطّرف المقابل من المشهد تتموقع النّخب العصريّة المنتقدة لسعيد والمتفهّمة للموقف الاستشراقي[3]، لتعبّر بدورها عن حضورها وفاعليّتها ودورها المعرفيّ. والقاسم الجامع بين هؤلاء المثقّفين «هو تلك الفائدة التي يستمدّونها من إسهامهم في المناقشة الدائرة حول الاستشراق لكي يحتلّوا مواقع داخل السّاحة الثقافيّة العربيّة، نقصد بذلك أنّهم يفعلون ذلك من جهة للتوكيد على هويّتهم وتحديد أدوارهم التي يريدون أن يلعبوها في المجتمع، ومن جهة

---

(1) آلان روسيون، **المناقشة الدّائرة حول الاستشراق في السّاحة الثقافيّة العربيّة: حيرة العلوم الاجتماعيّة**، ضمن كتاب **الاستشراق بين دعاته ومعارضيه**، ترجمة وإعداد هاشم صالح، المرجع المذكور، ص 189.

(2) م. ن، والصّفحة نفسها.

(3) يتّخذ روسيون ثلاثة نماذج من المثقّفين الذين انتقدوا أطروحات سعيد بخصوص الاستشراق هم: غسّان سلامة، وعبد النبي أصطيف، وعزيز العظمة. وقد نشر هؤلاء مقالاتهم فيما بين عامي 1980 و1983 بمجلّة **المستقبل العربي** التي تصدر ببيروت عن مركز دراسات الوحدة العربيّة.

أخرى لكي يرسّخوا معارفهم أو مواقعهم المعرفيّة التي يمتلكونها داخل المراتبيّة الهرميّة لمواقع السّلطة الثقافيّة العربيّة»[1].

خصومة الاستشراق في المحيط الفكري والثقافي العربي هي إذن حسب «روسيون» في جوهرها خصومة فكريّة عربيّة عربيّة بين شرائح تقليديّة لا تزال تتمسّك بالقديم وترفض كلّ جديد مهما كان مأتاه، وأخرى عصريّة خرجت عن الخطّ الأرثوذكسي فاتُّهمت بالتبعيّة للاستشراق والعمالة للأجنبيّ. ويضرب «روسيون» مثالا على الموقف التّقليدي المعادي للاستشراق بكلام ورد في جريدة النور المصريّة (بتاريخ 10/ 10/ 1984، ص 4)، وهي أسبوعيّة تصدر في القاهرة (يرى «روسيون» أنّها تابعة ضمنيّا للإخوان المسلمين). وممّا جاء في هذا الكلام «إنّ المستشرقين ليسوا مؤهّلين للتحدّث عن الإسلام، وذلك لأنّهم لا يتمتّعون بأيّ معيار لضمان النزاهة العلميّة. فانخراطهم التّاريخي في الحروب الصليبيّة ضدّ الإسلام والوشايات التي يشيعونها عن نبيّه، ورفضهم للطّبيعة الإلاهيّة للوحي الذي تلقّاه، وعجزهم عن رؤية الطّابع الإعجازي للقرآن، وجهلهم باللّغة العربيّة وأسرار بيانها، هذا دون أن نذكر دعمهم لليهود والصّهاينة ضدّ العرب والمسلمين، كلّ ذلك ينزع منهم كلّ نزاهة»[2]. إلّا أنّ «روسيون» يختار التّركيز على مواقف النّخب العصريّة التي يعتبرها فاعلة في السّاحة الثقافيّة العربيّة ليعرض وجهات نظرها في أطروحات إدوارد سعيد، ومن وراء ذلك موقفها من الاستشراق. ويستدعي لهذه المهمّة واحدا من هؤلاء المثقّفين فيجعله وجها لوجه مع سعيد، وهو صادق جلال العظم، لأنّ «روسيون» يعتبر أنّ «نصّ صادق جلال العظم - الذي هو أكثر انتقادا لأطروحات سعيد- يبدو وبدون شكّ الأكثر اهتماما بمسألة تاريخيّة الاستشراق»[3].

يتوقّف صادق جلال العظم عند إحدى القضايا الأساسيّة التي أثارها المفكّر الفلسطيني في سياق نقده للاستشراق، وهي المتمثّلة في الرّؤية الجوهرانيّة أي الحكم على الاستشراق بأنّه ظاهرة تحمل خصائص ثابتة لا تتغيّر، وهو ما يعني

(1) آلان روسيون، المرجع المذكور، ص 189.

(2) م. ن، ص ص 189- 190.

(3) م. ن، ص 192.

أنّها ظاهرة لا تاريخيّة. فيردّ العظم على سعيد بقوله: «وأمّا فيما يخصّ أطروحة إدوارد سعيد التي تقول بأنّ الاستشراق (بالمعنى السّلبي للكلمة) هو عبارة عن معطى دائم للعقل الأوروبّي، وأنّه يتكرّر بنفس الشّكل عبر القرون والعصور من هوميروس إلى المستشرق المعاصر غوستاف فون غرونباوم، مرورا بدانتي وفلوبير وكارل ماكس، فإنّنا نرفضها كلّيا، وذلك لأنّها تواصل الاعتقاد بتلك الأسطورة القائلة بوجود طبيعة غربيّة أو أوروبيّة جوهرانيّة وثابتة بشكل دائم، كما وتعتقد بوجود عقل ذي خصائص ثابتة، وحدها تجلّياته السطحيّة تتحوّل مع الزّمن»[1].

على هذا النّحو يُبرز «روسيون» صادق جلال العظم وهو متموضع على الأرضيّة السجاليّة ذاتها التي دعا إلى الوقوف عليها كثير من المستشرقين المساهمين في الردّ على الخصوم، ومنخرط في التمشّي ذاته الذي عمل على تطبيقه «مكسيم رودنسون» بالذات، وهو مشروعيّة نقد الاستشراق، ولكن بشرط إدراج الظّاهرة ضمن تاريخيّتها، ذلك أنّ المقاربة التاريخيّة تمكّن النّاقد من تجنّب الرّؤية الجوهرانيّة، ممّا يمكّن بدوره من إنجاز نقد موضوعيّ يسعى إلى التّحليل والفهم بدلا من المحاكمة.

ومثلما يرفض أفراد النّخبة التي استشهد بها «روسيون» مسألة الجوهرانيّة التي قال بها سعيد، فإنّهم يرفضون أيضا ما ذهب إليه المفكّر الفلسطيني من قول بأنّ المعرفة الاستشراقيّة عن الشّرق هي معرفة جامدة وأنّ الخطابات الاستشراقيّة ليست سوى سلسلة لا نهائيّة من اجترار فرضيّتها الأساسيّة. رُفضت هذه الأطروحة لأنّها تعني بالمقابل أنّ مادّة تلك المعرفة (أي الثقافة المدروسة) هي أيضا جامدة. وهو ما يعني بالنّتيجة أنّ الشّرق ذاته قد فقد تاريخيّته وأصبح بذلك خارج التّاريخ. ويستدعي «روسيون» غسّان سلامة ليتولّى الردّ على سعيد، فيقول: «لا! لم يتعامل المستشرقون جميعا، ولا السّياسيّون والعسكريّون مع «شرق وهميّ»، مع «شرق مستشرق»، فمنهم عديدون بحثوا ووجدوا الشّرق الشّرقيّ إن لرغبتهم في الاطّلاع الذاتي، أو لأنّهم مكلّفون بإطلاع من أرسلهم. وهذا بالتّحديد مصدر قوّتهم وقوّة

(1) آلان روسيون، المرجع المذكور، ص 192.

عسكرهم. وهذا بالتّحديد سبب انكبابنا على كتبهم لمعرفة ما رأوا وما استنتجوا، حتّى لو أنّهم كانوا وهم يكتبون يتوجّهون إلى غيرنا وهم يتحدّثون عنّا[1].

ويعود «روسيون» لربط هذا الموقف النموذجي الممثّل للموقف المشترك الذي تقفه النّخبة العصريّة من أطروحات إدوارد سعيد، بالهموم الفكريّة والثقافيّة المحلّية التي يعيشها أفراد تلك النّخبة وبصراع المواقع داخل المشهد الثّقافي العربي. ويسعى إلى تفسير دوافعه وأبعاده بقوله: «هكذا نجد أنّ منتقدي إدوارد سعيد يريدون إنقاذ تاريخهم بل وحتّى إمكانية امتلاك تاريخ ما عندما يؤكّدون على الطّابع التّاريخي للاستشراق. بل أكثر من ذلك فإنّهم يدافعون عن موقعهم الخاصّ بالذات بصفتهم نتاجا لهذا التّاريخ، كما ويدافعون عن «الرّسالة» التي يشعرون أنّ هذا التّاريخ قد نصّبهم حماة لها»[2].

من ضمن القضايا التي أثارها إدوارد سعيد في كتاب «الاستشراق» وردّ عليها المستشرقون بأساليب مختلفة قضيّة ارتباط المعرفة الاستشراقيّة بالسّلطة. وبصدد هذه القضيّة أيضا يسلك «روسيون» التمشّي ذاته الذي اختطّه لنفسه في الردّ وممارسة النّقد الذاتي، وهو الابتعاد عن أسلوب المماحكة المتمثّل في الرّدود الجافّة المباشرة وفي نبرة الدّحض والتّبرير، ليتأمّل المسألة من منظور علميّ وعقلانيّ أكثر عمقا. فهو يعتبر أوّلا أنّ المناقشة الدّائرة حول الاستشراق ترتدّ إلى السّؤال التّقليدي الذي عادة ما يطرح في حقل الإتنولوجيا والأنتروبولوجيا. وهذا السّؤل هو: هل يمكن لنا وكيف يمكن لنا أن نبني معرفة عن الآخر؟ ما هي درجة الموضوعيّة التي يمكن انتظارها من معرفة كهذه؟

إنّ الطّرح الذي ذهب إليه إدوارد سعيد في خطابه النّقدي للاستشراق هو ارتباط المعرفة بالسّلطة، بل إنّه عكس المعادلة فأصبحت السّلطة هي الأساس وليس المعرفة، بمعنى أنّ السّلطة التي تمارس على الآخر هي أساس المعرفة التي تُمتلك عنه. والنّتيجة الحاصلة من هذا الطّرح هي «استحالة التّوافق بين معرفة الآخر للذّات وبين معرفة الذات لذاتها. وضمن هذا المنظور (أي منظور سعيد) فإنّ معرفة شيء تتطلّب الانتماء إليه بالضّرورة. فإذا كنت لا تنتمي إلى

(1) آلان روسيون، المرجع المذكور، ص 193.
(2) م. ن، والصّفحة نفسها.

ثقافة ما فإنّك غير قادر على فهمها. ووحده الانتماء هو الذي يضمن إنتاج معرفة صحيحة عن كينونة الشعوب والمجتمعات المدروسة»[1]. ذلك هو رأي «روسيون» في سعيد وفي ما يتعلّق بمسألة المعرفة والسّلطة تحديدا. إلاّ أنّه لا يطيل الكلام في هذه القضيّة، وإنّما هو يستدعي من جديد صادق جلال العظم ليستكمل الردّ، فيكون ذلك من باب «وشهد شاهد من أهلها»، وأيضا من باب التّجسيم للخلافات القائمة بين النّخب المحلّية ذاتها في ساحة الفكر والثّقافة. يقول العظم في الردّ على سعيد: «إذا كان صحيحا أنّ الشّرق الذي يدرسه الاستشراق ليس إلاّ صورة مشوّهة في خيال الغرب وتصوّرا مزيّفا في عقله، كما يكرّر إدوارد سعيد مرارا في شجب صاحب الصّورة والتصوّر ولومه وتقريعه، أَوَلَيْسَ صحيحا كذلك أنّ الغرب يكون بفعله هذا قد سلك سلوكا طبيعيّا وسويّا وفقا للمبدإ العامّ الذي يقول لنا إدوار سعيد إنّه يتحكّم بآلية تلقّي ثقافة ما لثقافة أخرى غريبة عنها؟ بعبارة أخرى يؤدّي بنا الموقف الإبستيمولوجي الذي تبنّاه إدوارد سعيد إلى نتيجة تقول إنّه حين حاول الغرب التعامل مع الواقع الخام للشّرق، بغية تمثّله وهضمه عبر مؤسّسة الاستشراق، قام بكلّ ما كانت ستقوم به أيّة ثقافة أخرى في ظلّ الشّروط ذاتها، ممّا من شأنه أن يرفع عتب إدوارد على الغرب وأن يحيّد لومه للاستشراق»[2].

بهذه الطّريقة يقحم «روسيون» أحد رموز النّخبة المثقّفة العربيّة العصريّة في دائرة الردّ على خصوم الاستشراق، وفي مقدّمتهم إدوارد سعيد طبعا، ويشرّكه في عمليّة النّقد الذاتي، بل يجعله ناطقا باسمه مثلما هو ناطق باسم النّخبة التي ينتمي إليها، في تفهّم الظّاهرة الاستشراقيّة وتدبّرها من منظور علميّ وإبستيميّ تتجلّى من خلاله المعرفة الاستشراقيّة باعتبارها وجها من وجوه التلقّي لثقافة الآخر يخضع فيها تمثّل تلك الثقافة للضّغوط والمقتضيات الموضوعيّة ذاتها التي تفرض نفسها في كلّ عمليّة تلقّ للثّقافات مهما كان اتّجاه هذا التلقّي. ومن جهة أخرى يعتبر «روسيون» أنّ الردّ الصادر عن صادق جلال العظم وبما يحمله من تمثيليّة ورمزيّة وبقلبه لمعادلات سعيد، قد كشف حقيقة أخرى من المنظور

(1) آلان روسيون، المرجع المذكور، ص 218.
(2) م. ن، ص 219.

المعرفيّ نفسه، وهي أنّ الذّات لا يمكن أن تدرك ذاتها تمام الإدراك بمنأى عن رؤية الآخر، فهي على الدّوام في حاجة إلى عين أخرى تكمّل ذلك الإدراك. بل إنّ هذا المنظور يعتبر في رأي «روسيون» اختزالا مكثّفا وعميق الدّلالة للمناقشة الدّائرة حول الاستشراق في السّاحة الثقافيّة العربيّة، ذلك أنّ «هذه المسألة في صياغتها المعكوسة، أقصد مسألة إمكانيّة وجود معرفة عن الآخر، تؤدّي إلى تقدّم نظريّ وعلميّ مهمّ: ألا وهو إقامة الذات مسافة عن ذاتها، وهذه المسافة تشكّل بالضّبط الحيّز الضروريّ وجوده لولادة العلوم الاجتماعيّة»[1].

وفق هذه المنهجيّة المتفرّدة في ممارسة النّقد الذّاتي والقائمة على تصوّر معرفيّ وعقلانيّ للثّقافة وحركة الفكر وإدراك عميق لمقتضيات التلقّي في حوار الثّقافات وأشكال تفاعلاتها وتقاطعاتها تصبح خصومة الاستشراق بصورتها الانفعاليّة المتشنّجة مسألة زائفة. ويصبح الاستشراق بمزاياه ونقائصه الموضوعيّة رافدا مثريا للثّقافة العربيّة، بل رافدا مثريا للثّقافة الإنسانيّة. غير أنّ هذه الحقيقة العلميّة السّاطعة لا ينبغي أن تحجب حقيقة أخرى أقلّ بريقا بكثير، وهي أنّ السّجال حول الاستشراق قد اتّخذ في جانب كبير منه منحى يقوم على المحاكمات والمرافعات. فمن جهة المشارقة لم يأل منتقدو الاستشراق والمناهضون له جهدا في كيل التّهم وتوجيه المطاعن وإثارة الشّكوك ضدّه. ومن جهة المستشرقين لم يسلم كثيرون منهم من السّقوط في اللّعبة ذاتها. فانبروا للردّ على تلك التّهم ودفعها، بل إنّهم تخطّوا ذلك في بعض الأحيان لمبادلة التّهمة بالتّهمة. فما هي تهم المشارقة ضدّ الاستشراق وكيف تفاعل المستشرقون معها؟

المحور الثاني: الاستشراق يدفع تهم المشارقة.

لئن اختلفت أساليب المشارقة في الردّ على الاستشراق وإحصاء مثالبه، فتراوحت بين المحاكمات المباشرة والتّفتيش في النّوايا وتدبيج لوائح الإدانة بطريقة مجانيّة وفجّة أحيانا كما هو ديدن الشرائح التقليديّة عموما[2]، إذ كانت

---

(1) آلان روسيون، المرجع المذكور، ص 219.

(2) راجع الفصل الثالث من الكتاب.

ردود أغلبيّتهم إمّا عن طريق السّماع بحكم عائق اللّغة، ومن باب «هذا على الحساب حتّى أتعلّم اللّغة وأقرأ الكتاب!!»؛ أو عن طريق التّرجمات العربيّة لأعمال المستشرقين(1). وهي ترجمات كثيرا ما تُوشّى بِحَوَاشٍ وهوامش تترصّد سقطات المستشرقين وشبهاتهم فتصوّبها لا بدافع العلم فقط ولكن أيضا بدافع التّقوى وإرضاء الضّمير دفاعا عن الإسلام ونصرة لنبيّه!! وبين مقاربات أخرى تريد أن تكون مصطبغة بطابع العلميّة والمنهجيّة كما هو الشّأن مع بعض أفراد النّخبة المثقّفة العصريّة، وفي مقدّمتهم أنور عبد الملك وإدوارد سعيد. ولئن اختلفت الأساليب كما قلنا فإنّ الفريقين معا يجتمعان في نهاية المطاف حول جملة من التّهم بعينها تقوم عليها إدانة الاستشراق. الفرق واحد فقط وهو أنّ الفريق الأوّل يصدع بالاتّهام بشكل مباشر وبسابق إصرار وإضمار وترصّد، في حين تأتي تهم الفريق الثاني في تلافيف الخطاب التّحليلي متلفّعة برداء العلميّة والمنهجيّة. إنّ التّهم الموجّهة ضدّ الاستشراق كثيرة، وهي قديمة ولا تزال تترى. ولكنّنا سنتوقّف فقط عند أهمّها. وينبغي أن نلاحظ أوّلا أنّ التّهم التي وُجّهت ضدّ الاستشراق قد ساهمت في صياغتها النّخب المشرقيّة مجتمعة وذلك على اختلاف في مشاربها الفكريّة ومرجعيّاتها العلميّة والثقافيّة. إلاّ أنّه يجوز القول بأنّ أكبر تلك التّهم وأهمّها وأكثرها تواترا يختزلها تقريبا خطاب المفكّر الفلسطيني إدوارد سعيد في نقد الاستشراق، وقد شهد بذلك المستشرقون أنفسهم، إذ أنّ «برنارد لويس»، على سبيل المثال، ينعت سعيدا بأنّه «مدرسة» في الهجومات التي شُنّت على المستشرقين[2]. وعلى هذا الأساس يمكن أن نحدّد أهمّ التّهم في اللاّئحة التّالية:

- تهمة التطفّل على دراسة الشّرق.
- تهمة الاستعمار والتبشير.
- تهمة المركزيّة العرقيّة.
- تهمة العناية بالماضي الشّرقي وإهمال حاضره.
- تهمة عدم الاعتراف بجهود المشارقة العلميّة.

---

(1) راجع الفصل الثاني من الكتاب.

(2) برنارد لويس، **مسألة الاستشراق**، فصل مترجم ضمن كتاب: **الاستشراق بين دعاته ومعارضيه**، مرجع مذكور، ص 178.

أ- تهمة التطفّل على دارسة الشّرق:

مزجت ردود المستشرقين على هذه التّهمة بين تفهّم دوافعها وخلفياتها وبين رفضها وتبرير هذا الرّفض. فـ«مكسيم رودنسون» على سبيل المثال، يرجع ذلك إلى فورة الاستقلال في البلدان التي كانت مستعمرة وتنامي الإيديولوجيات القوميّة المضادّة للاستعمار، وإلى دخول الباحثين المنتمين إلى تلك البلدان إلى مجال البحث العلميّ. وهو الأمر الذي ولّد ردود فعل مشكّكة في الرّصيد العلمي الذي تحقّق في حقل الاستشراق. ومن ثمّ رُفع شعار أنّ أهل الثّقافة الأصليّين هم أولى النّاس بدراستها. ولكنّ «رودنسون» يردّ على هذا الموقف بأنّه مهما كانت وجاهته فإنّ نظرة الآخر ومساهمته تظلّ أيضا مفيدة. وبالرّغم من اعترافه بالمساهمات العربيّة القديمة وبأهمّيتها، فإنّه يذكّر بأنّ أهمّ المنجزات العلميّة الحديثة إنّما تحقّقت في أوروبّا.

ولا يبتعد المستشرق الفرنسي «كلود كاهين» كثيرا عن هذا الأسلوب نفسه في ردّ تهمة التطفّل، ولكنّه يمضي أكثر في تبرير الاستشراق وبيان مشروعيّته، وهي مشروعيّة ترجع إلى ثلاثة أسباب على الأقلّ: السّبب الأوّل هو تقصير المشارقة في دراسة تراثهم بأنفسهم، ولذلك «ينبغي أن يعرفوا أنّ الاستشراق الأوروبّي هو الذي أخذ المبادرة في العصور الحديثة لدراسة تاريخهم، وأنّه لولاه لكانوا عاجزين عن أن يقولوا عن ماضيهم نصف ما يستطيعون قوله اليوم بطريقتهم الخاصّة»[1]. السّبب الثاني الذي يدفع به «كاهين» تهمة التطفّل هو أنّ التراث الشرقيّ القديم تراث إنسانيّ يحقّ للمستشرقين أن يدرسوه كغيره من التّراثات. أمّا السّبب الثّالث فهو المقدرة العلميّة والكفاءة المعرفيّة التي يمتلكها الغرب، إذ كما يقول «كاهين»: «نحن لا نزال نمتلك حتّى الآن الميزة المتفوّقة التّالية: إنّنا قادرون على الاهتمام بتاريخ كلّ شعوب العالم وليس فقط بتاريخنا الخاصّ، بمعنى آخر فإنّنا نقدّم لدراسة كلّ واحد من هذه الشّعوب حسّا تاريخيّا عامّا لا يستطيع

(1) كلود كاهين، **رسالة إلى رئيس تحرير مجلّة ديوجين** (وهي رسالة الردّ على أنور عبد الملك)، ضمن كتاب: **الاستشراق بين دعاته ومعارضيه**، مرجع مذكور، ص 36.

الشرقيّون أن يمتلكوا ما يوازيه ما داموا عاجزين عن توليد «علماء الاستغراب» باستثناء اليابانيّين بالطّبع. فهم يمتلكون هذا النّوع من الباحثين»[1].

اللاّفت للانتباه هو أنّ بعض الدّارسين المسلمين لا يستنكف من الانخراط في هذا المنطق الاستشراقي التبريريّ ذاته. بل إنّه لا يبدي أيّ مكابرة في الإقرار بتقصير المسلمين في دراسة تراثهم، والاعتراف في مقابل ذلك بأفضال المستشرقين وتعديد مآثرهم العلميّة. هذا الموقف عبّر عنه نجيب العقيقي - وهو من أفضل المطّلعين على سِيَر المستشرقين وأعمالهم- إذ يقول في كلام طويل ولكنّه مفيد: «أمّا القول في تراثنا بأنّنا نحن أهله وأصحابه ولا يجوز لنا بعد اليوم أن نتخلّى عنه لسوانا من الأجانب الغرباء فقول مردود لأنّه يحرمنا حقّ درس التّراث الإنساني، ولأولئك الأجانب الغرباء نصيب فيه. ويسقط في الوقت نفسه، عن تراثنا صفته الإنسانيّة في تأثّره بالثّقافة العالميّة وأثره فيها من اليونان والفرس والرّومان إلى أوروبّا وأفريقيا وآسيا وحتّى الشّرق الأقصى. ولولا جهود المستشرقين لما أحطنا به أو اهتدينا إلى كلّ عظمة أسلافنا وحقّقنا تواريخ أولى دولنا، وما دامت ثقافتنا عالميّة، ومن سماء الشّرق انبثقت الأديان الثلاثة المنزّلة، حُقّ لعلماء العالم تمحيصها لمعرفة مصادر حضارتهم... ولأنّه يبخس المستشرقين حقّهم في صون تراثنا وفهرسته وتحقيقه وترجمته والتّصنيف فيه، ثمّ نشره عن طريق المعاهد والمطابع والمجلاّت والمؤتمرات، ولو نحن قابلنا جميع ذلك من يوم قام الاستشراق عصرا عصرا، حتّى اليوم بما لدينا منه، ووازنّا بين آثار المشهورين من المستشرقين كدوزي وبروكلمان وماسينيون ونيكولسن، وبين آثار أعلامنا لما فضلناهم في شأن كبير، وإلاّ كنّا اكتفينا بما لنا وضربنا صفحا عن ترجمة المئات من مصنّفات المستشرقين، وكفينا أنفسنا المفاخرة بها والقول في مقدّماتها: إنّه كان نقصا كبيرا ومعيبا أن تخلو مكتبتنا العربيّة منها»[2].

(1) كلود كاهين، رسالة إلى رئيس تحرير مجلّة ديوجين، ضمن كتاب: **الاستشراق بين دعاته ومعارضيه**، مرجع مذكور، ص 36.

(2) نجيب العقيقي، **المستشرقون**، دار المعارف، ط. 4 موسّعة، القاهرة، د. ت، ج 3، ص 623.

ب- تهمة الاستعمار والتّبشير:

تُعتبر تهمة الاستعمار في تاريخ خصومة الاستشراق التّهمة الأقدم التي دأب المشارقة على رفعها في وجوه المستشرقين، إذ كانوا ولا يزال كثير منهم يعتبرون أنّ الاستشراق كان الأداة المساعدة أو على أقلّ تقدير الحليف المعاضد للمستعمر الأوروبّي في تغلغله في بلاد الإسلام. ويكاد يتّفق المستشرقون الذين شاركوا في خصومة الاستشراق على الاعتراف بتهمة الاستعمار. إلاّ أنّهم يحذّرون في الوقت نفسه من الوقوع في التعميمات الخاطئة، فالمستشرق الإيطالي «غابرييلّي» على سبيل المثال يرى أنّه إذا كانت التّهمة غير عارية من الصحّة «فإنّه من الخطإ والمغالطة أن نؤكّد أنّ الباعث الوحيد والأساسي لاهتمام أوروبّا بالعالم الشّرقي من النّواحي التاريخيّة واللّغويّة والأدبيّة والدّينيّة كان مرتبطا بالمخطّطات السياسيّة والاقتصاديّة للاستعمار»[1]. وإذا كان صحيحا أنّ بعض المستشرقين قد ثبت تواطؤهم مع الاستعمار، ومنهم القناصلة والسّفراء والتجّار والمبشّرون والعسكريّون، فإنّه ينبغي أن يُدانوا بصفتهم أفرادا لا أن يؤاخذ الباقون بجريرتهم. ويؤكّد «غابرييلّي» أنّ نسبة كبيرة من أعلام المستشرقين وكبارهم كانت أهدافهم علميّة خالصة، بل إنّ بعضهم قد وقفوا في وجه بلدانهم الاستعماريّة. فهذا «إدوارد براون»[2] (Edward Granville Browne)(1862 - 1926) المستشرق الإنجليزي المتخصّص في الأدب الفارسي، قد «قضّى حياته وهو يناضل من أجل استقلال فارس وحرّيتها»[3]. وهذا المستشرق الفرنسي «لويس ماسينيون»[4] (Louis Massignon)(1883 - 1962)، «قد ضربه الفاشيّون الفرنسيّون ورجال

---

(1) فرنسيسكو غابرييلّي، **ثناء على الاستشراق**، ضمن كتاب: **الاستشراق بين دعاته ومعارضيه**، مرجع مذكور، ص 23.

(2) انظر ترجمة حياته في: عبد الرّحمان بدوي، **موسوعة المستشرقين**، دار العلم للملايين، ط. 1، بيروت، 1984، ص ص 51-53.

(3) فرنسيسكو غابرييلّي، **ثناء على الاستشراق**، المرجع المذكور، ص 24.

(4) انظر ترجمة حياته في: نجيب العقيقي، **المستشرقون**، مرجع مذكور، ج 1، ص ص 263-268.

البوليس مرّة لأنّه أراد أن يفي بالوعد الذي قطعه تجاه العالم العربي»[1]. وهذا المستشرق الإيطالي «ليون كايتاني»[2] (1869- 1926)، «قد أصبح مدعاة للسّخرية والهزء في إيطاليا ولّقبوه بـ«التّركي» لأنّه عارض احتلال ليبيا»[3]. ويمضي «غابرييلّي» في سرد أسماء الأعلام الذين «سوف يدهشون كثيرا وهم في قبورهم إذا ما سمعوا أنّ الحماسة العلميّة التي ألهبت حياتهم كلّها قد أُنزلت إلى مرتبة الخدمات الخسيسة التي قُدّمت للاستعمار الوليد أو الظّافر»[4]. وهؤلاء هم «تيودور نولدكه» و«إينياس غولدزيهر» و«يوليوس فلهاوزن» و«سلفستر دوساسي» و«آماري» و«دوزي» و«بارتولد»، وغيرهم كثيرون. فهؤلاء جميعا «كانوا يرون في أعمالهم منجزات مفعمة بحبّ العلم والبحث عن الحقيقة. وكانوا يرونها خالية من الأغراض والمصالح الآنيّة العاجلة، ولم يكونوا يرون فيها تواطؤا لتنفيذ أغراض المسيّسين»[5]. ويختم «غابرييلي» ردّه على تهمة الاستعمار بأنّ الاستعمار قد انتهى اليوم على كلّ حال وأنّ نهايته تلك لا يمكن أن تؤثّر على المنجزات العلميّة لكبار المستشرقين الأوروبيّين.

ولا يختلف المستشرق الفرنسي «كلود كاهين» عن «غابرييلّي» في الاعتراف بصحّة التّهمة من جهة والتّحذير من التّعميم من جهة أخرى. فهو لا ينكر أنّ كثيرا من المستشرقين قد ساروا في ركاب الاستعمار، فأنجزوا دراسات تهدف إلى تنظيم الإدارة الاستعماريّة وترتيب شؤون الاستعمار. ولئن حاولت بحوثهم أن تتّخذ صفة الموضوعيّة فإنّها لم تخل من رؤية تصغيريّة وتبخيسيّة لـ«الإنسان المحلّي». ولكنّ الوجه الآخر للحقيقة هو أنّ بحوثا كثيرة أخرى قد أنجزت في الأجواء الاستعماريّة نفسها ولكنّها «لا تزال في غالب الأحيان قابلة لأن تعتبر كنقطة انطلاق لأبحاثنا اليوم»[6].

---

(1) غابرييلّي، المرجع المذكور، ص 24.

(2) انظر ترجمة حياته في: نجيب العقيقي، **المستشرقون**، المرجع المذكور، ج 1، ص ص 429- 430.

(3) غابرييلّي، المرجع المذكور، ص 24.

(4) م. ن، والصّفحة نفسها.

(5) م.ن والصفحة نفسها.

(6) كلود كاهين، **رسالة إلى رئيس تحرير مجلّة ديوجين**، المرجع المذكور، ص 33.

ولمّا كانت أطروحة إدوارد سعيد حول علاقة المعرفة بالسّلطة في إطار الرّؤية الحفريّة الفوكوليّة التي اعتمدها في تحليل الخطاب الاستشراقي قد انتهت به إلى المحصّلة نفسها وهي إدانة الاستشراق بسبب ارتباطه بالاستعمار، ولمّا كان المفكر الفلسطيني قد ساهم أيضا إلى حدّ كبير في إشاعة هذه التّهمة وغرسها في الوعي العربي منذ أن صدر كتابه عن الاستشراق في نسخته الأصليّة الإنجليزيّة سنة 1978، فإنّ «كلود كاهين» يتوجّه إليه بصفة مباشرة فيتّهمه بضعف الاطّلاع على أعمال المستشرقين وعدم التّمييز بين الغثّ والسّمين منها، فـ«نظرا إلى أنّ المؤلّف (يعني سعيدا مؤلّف كتاب «الاستشراق») غير مطّلع بشكل دقيق على إنتاجات كلّ بلد أوروبّي في مجال الاستشراق، ونظرا إلى أنّ اطّلاعه متفاوت القيمة على هذا الإنتاج، ونظرا إلى أنّه لا يميّز بالشّكل الكافي بين الأدبيّات الاستشراقيّة المبتذلة أو الصحفيّة وبين بحوث العلماء الحقيقيّين فإنّه يرتكب أخطاء فاحشة ويقع في ظلم كبير»[1].

ويلتقط «برنارد لويس» طرف الخيط من «كاهين» لينطلق في دفع تهمة الاستعمار من موقف إدوارد سعيد ذاته ومن المبدإ الذي قرّره في خصوص ارتباط المعرفة الاستشراقيّة بالرّغبة في الهيمنة على الشّعوب الشرقيّة، فيعترف أوّلا بأنّ بعض المستشرقين قد خدموا فعلا الهيمنة الإمبرياليّة أو استفادوا منها بشكل من الأشكال. ولكنّه يعتبر أنّ تفسير المشروع الاستشراقي كلّه بهذه الطّريقة «يبدو ناقصا حتّى درجة العبثيّة». ثمّ يطرح على سعيد ومن ورائه المناهضون للاستشراق جملة من الأسئلة الإنكاريّة ينسّب من خلالها تهمة الاستعمار. ويحاول أن يحدث بتلك الأسئلة شروخا في نظريّة سعيد بإثبات نسبيّتها هي أيضا، فيقول: «لو كان البحث عن السّلطة بواسطة المعرفة هو الباعث الوحيد أو الباعث الأساسيّ للاستشراق، فلماذا ابتدأت إذن دراسة اللّغة العربيّة والإسلام في أوروبّا قبل عدّة قرون من طرد الفاتحين المسلمين من أوروبّا الغربيّة والشرقيّة، وقبل أن يبتدئ الأوروبيّون بهجومهم المضادّ؟ لماذا ازدهرت هذه الدّراسات الاستشراقيّة في بعض البلدان الأوروبيّة التي لم تساهم إطلاقا في الهيمنة على العالم العربي

---

(1) Claude Cahen, *Introduction à l'histoire du monde musulman médiéval, VIIème- XVème siècle*, Adrien Maisonneuve, Paris, 1983, p.13.

(المقصود ألمانيا)؟ ومن المعلوم أنّهم قدّموا من النّتائج العلميّة الحجم نفسه الذي قدّمه الانكليز والفرنسيّون، وبعض العلماء يقولون أكثر. ولماذا كرّس العلماء الغربيّون مثل هذه الجهود الضّخمة لفكّ رموز النّصب الأثريّة للحضارات القديمة للشّرق الأوسط واستعادتها من الضّياع، هذه الحضارات المنسيّة منذ زمن طويل حتّى في بلدانها الأصليّة؟»[1].

ومن ضمن التّهم التي اقترنت عند خصوم الاستشراق من المسلمين خاصّة بتهمة الاستعمار تهمة التّبشير، فقد تمّ تقديم كثير من المستشرقين في صورة الجماعات التّبشيريّة التي تغلغلت في بلدان الشّرق، وسبقت الاستعمار أو رافقته لكي تمهّد له الطّريق نحو تلك البلدان. وإذا كان المستشرقون المعاصرون المشاركون في الخصومة لا ينكرون اقتران الاستشراق بالنّزعة التبشيريّة خلال القرون الوسطى بحكم أنّ الجيل الأوّل من المستشرقين كان من بينه اللاّهوتيّون، واستمرارها حتّى بعد ذلك فإنّهم يقلّلون من أهمّيتها ومن أثرها في الدّراسات الغربيّة المتعلّقة بالإسلام، وذلك مقارنة بالدّراسات الخاصّة بالشّرق الأقصى[2].

وإذا كان «برنار لويس»، على سبيل المثال، يعترف باستمرار هذه النّزعة في العصر الحاضر، فإنّه يؤكّد أنّ ذلك يحدث في الاستشراق السّوفييتي لا في غيره. يقول: «ومن الجدير بالذكر أن نلاحظ أنّه حتّى في فترتنا الرّاهنة شهدنا انتعاش هذه الكتابات الجداليّة ضدّ الإسلام على الطّريقة القروسطيّة في بعض الأدبيّات السوفييتيّة. وتهدف هذه الكتابات في معظمها إلى دحض الإسلام وإقناع الشّعوب الإسلاميّة للاتّحاد السّوفييتي بالتخلّي عنه، وقبول الماركسيّة الأرثوذكسيّة الروسيّة محلّه»[3]. ولعلّه لا يخفى ما ينطوي عليه هذا الكلام -بقطع النّظر عن نسبة الحقيقة فيه- من تعريض بأنور عبد الملك إذ أنّه قد بالغ في تمجيد الاستشراق السّوفييتي على حساب الاستشراق الأوروبّي الغربي، وذلك بحكم ميوله الإيديولوجيّة الماركسيّة. وتلك نقطة حسّاسة لم يغفرها له المستشرقون. ثمّ إنّه يحقّ لنا، من جهة أخرى، أن نسأل «لويس» عمّا إذا كان دفع المسلمين

---

(1)Bernard Lewis, *Le retour de l'Islam*, Editions Gallimard, 1985, (Partie IV, Chap. 2, La question de l'Orientalisme), p.p. 312- 313.

(2) Ibid., p. 246.

(3) Ibidem.

في الاتّحاد السّوفييتي سابقا إلى التخلّي عن الدّين واعتناق الماركسيّة يُعدّ تبشيرا بالمعنى الحقيقيّ والمتداول للكلمة وهو نقل المتديّن من دين كان يعتنقه إلى آخر يبشّر به أصحابه.

هـ - تهمة المركزيّة العرقيّة:

كان إدوارد سعيد في صدارة نقّاد الاستشراق الذين وجّهوا هذه التّهمة إلى المستشرقين. وكانت هذه التهمة جزءا من نظريّته حول ارتباط المعرفة بالسّلطة. فهي في تصوّره مظهر من مظاهر سعي الغرب ومعه الاستشراق إلى ممارسة الهيمنة على الشّعوب الشرقيّة. وقد جاء الإنشاء الاستشراقي معبّرا عن ذلك من خلال طريقة تمثّله للعوالم الشرقيّة، ولذلك فإنّ ردّ المستشرقين على هذه التّهمة يتوجّه بصفة خاصّة إلى المفكّر الفلسطيني[1]. وقد اعتبر أغلب المستشرقين الذين شاركوا في الخصومة هذه التّهمة وجها من وجوه النّقد الإيديولوجي للاستشراق. ولكنّ ذلك لم يمنع من الاعتراف بوجودها واعتبارها فعلا عيبا من عيوب الاستشراق التّقليدي. ولذلك نجد «رودنسون» على سبيل المثال يتحدّث عنها بصيغة الماضي. ويربط بينها وبين رؤيتين أخريين ميّزتا الاستشراق التّقليدي هما الرّؤية الجوهرانيّة للحضارات والثّقافات، والمركزيّة اللاهوتيّة، وذلك في غياب الاهتمام والاعتداد بالعوامل الاقتصاديّة والاجتماعيّة. ويفسّر «رودنسون» هذه الوضعيّة على النّحو التّالي: «التصوّر المشكّل عن بعض الحضارات متجذّر وراسخ، ولكلّ حضارة جوهرها، أو هكذا يعتقدون، وهذا الجوهر الثّابت لا يتغيّر ولا يتبدّل، إنّه لاصق بكلّ شعب. وهذه الجوهرانيّة تتطابق غالبا مع المركزيّة اللاّهوتيّة (...). فقد كانوا يعتقدون أنّ كلّ ظواهر الحضارة الأخرى تتمحور حول المعطيات الدّينيّة ولا يمكن فهمها أو تفسيرها إلاّ من خلالها. العامل الدّينيّ هو الحاسم في نهاية المطاف في نظر المستشرقين في تلك الفترة، ولم يكونوا يولون اهتماما كافيا للعامل الاقتصادي أو الاجتماعي»[2].

---

(1) انظر على سبيل المثال:
Maxime Rodinson, *La fascination de l'Islam*, François Maspero, Paris, 1982, .p.p. 12-15.

(2) مكسيم رودنسون، **وضع الاستشراق المختصّ بالإسلاميّات: مكتسباته ومشاكله** (من مقدّمة كتاب **جاذبية الإسلام**)، ضمن: **الاستشراق بين دعاته ومعارضيه**، ترجمة وإعداد هاشم

بهذه الطّريقة يمزج «رودنسون» بين الاعتراف بالتّهمة ومحاولة تفسيرها، فهي وفق هذا التّفسير لا تعود إلى نظرة اعتداد بالذات الأوروبيّة واستنقاص للأعراق الأخرى ومن ضمنها الأعراق الشرقيّة كما يذهب إلى ذلك إدوارد سعيد، وإنّما تعود حسب رأيه إلى تصوّرات محكومة بأفق فكريّ وثقافيّ وبأطر معرفيّة كان يتحرّك في دائرتها الفكر الأوروبّي في فترة ما من تاريخه، ولم يشذّ عنها الاستشراق.

وفي سياق هذا الاعتراف ذاته يشير «رودنسون» إلى ظاهرة أخرى كان لها ارتباط بظاهرة المركزيّة العرقيّة أو لنقل هي نتيجة من نتائجها، وهي النّظرة الإيكزوتيّة (Exotique) أو الاستغرابيّة والفولكلوريّة التي كان الاستشراق ينظر من خلالها إلى ثقافات الشّعوب غير الأوروبيّة. يعترف «رودنسون» بوجود الظّاهرة، ويشاطر المشارقة إحساسهم بها، ويتفهّم معاداتهم للاستشراق بسببها. ولكنّه لا يوافق على رمي كلّ مكتسبات الاستشراق بدعوى أنّها ملوّنة بالعرقيّة المركزيّة وبالنّظرة الاستغرابيّة الفولكلوريّة وارتباط كلّ ذلك بالنّزعة الاستعماريّة، فـ«ليس من العقل ولا الواقعيّة أن يرمي هؤلاء الباحثون القوميّون مناهج العلوم الإنسانيّة ونتائجها، مثلما أنّه ليس من العقل ولا الواقعيّة أن يديروا ظهورهم لكلّ تجليّات التقدّم التّكنولوجي والعلمي المحض، إنّ نظرة الآخر المليئة بالنّواقص والعيوب تحمل في طيّاتها أيضا مميّزات إيجابيّة، ومن أهمّ هذه المميّزات أنّها تستطيع بسهولة أكثر ألاّ تقع تحت تأثير الإيديولوجيات المحلّية»[1].

في نهاية الشّاهد السّابق تتحوّل نبرة «رودنسون» من الاعتراف بالتّهمة وتفهّم موقف المشارقة عندما يلقون بها في وجه الاستشراق، إلى نبرة أخرى هي نبرة التّبرير أي السّعي إلى إيجاد تفسيرات موضوعيّة لوجود المركزيّة العرقيّة في الاستشراق التّقليدي. فهو يعتبرها من جهة أولى ظاهرة بشريّة كونيّة لا تختصّ بها المجتمعات الأوروبيّة. وهي من جهة ثانية ظاهرة ناتجة عن أوضاع فكريّة وثقافيّة وموازين قوى حضاريّة تتحكّم في العلاقة بين الثّقافات، ذلك «أنّ كلّ

صالح، المرجع المذكور، ص 91.

(1) مكسيم رودنسون، **وضع الاستشراق المختصّ بالإسلاميّات**، ضمن المرجع المذكور، ص 91.

المجتمعات البشريّة التي كانت تمتلك في احتياطيّها فائض القوّة الضّروري للعمل الذّهني كانت تجد من المفيد أن تدرس بالقليل أو بالكثير من التعمّق المجتمعات الأخرى، كلّ المجتمعات البشريّة فعلت ذلك من خلال الرّواسب المعهودة لأنماط تفكيرها عن طريق الإسقاط اللاّواعي لمفاهيمها على المجتمعات الأخرى، فهذه المفاهيم لأنّها مفاهيمها تمثّل بالنّسبة إليها الناموس الكوني، وهي تعتبر ذاتها واقعيّة وصحيحة وتحاول أن تفهم أشكالا أخرى من الحياة والوعي الشاذّة عنها أو الغريبة عليها»[1].

على هذا النّحو يشرح «رودنسون» الأصول الفكريّة والثقافيّة والنفسيّة أيضا لقضيّة العرقيّة المركزيّة الأوروبيّة وانعكاسها على حقل الاستشراق التّقليدي، وكيف أنّها تولّد بشكل مباشر صورة أخرى من صور التمركز الذاتي وهي المركزيّة الثقافيّة. ولعلّ «رودنسون» لا يظهر في ما يقول مجانبا للصّواب كثيرا. فهذه تقريبا حقيقة لم يأبه بها خصوم الاستشراق من المشارقة (أنور عبد الملك- إدوارد سعيد) في غمرة النّبرة الإيديولوجيّة التي طغت على خطاباتهم في نقد الاستشراق وأدّت بهم إلى إقامة الرّبط الآلي بين تلك الظّاهرة ونزعة الرّغبة في الهيمنة والتسلّط اللّتين تجسّدتا في الظّاهرة الاستعماريّة. والدّليل على وجاهة ما يقوله «رودنسون» أنّ تاريخ العلاقة بين الحضارات والثّقافات كان دوما يخضع لموازين القوى، ويرجح لفائدة الحضارة المتغلّبة حسب عبارة ابن خلدون. هكذا كان تصرّف الحضارة الإسلاميّة في عهود ازدهارها وقوّتها. فقد سعت إلى ممارسة هيمنتها الفكريّة والمعرفيّة والثقافيّة عموما، وبسطها في الفضاءات التي اكتسحتها، وفرضها على شعوبها من خلال العمل على صهرها في بوتقة واحدة هي بوتقة الإسلام، وذلك من خلال عمليّات الأسلمة التي مورست في مستويات عديدة ومنها حقل المعرفة.

ح- تهمة العناية بماضي الشّرق وإهمال حاضره:

يجمع المستشرقون الذين شاركوا في خصومة الاستشراق على الاعتراف بالتّهمة، أي بالتّقصير فعلا في دراسة الحاضر الشّرقي. غير أنّهم يردّون عليها

(1) مكسيم رودنسون، **وضع الاستشراق المختصّ بالإسلاميّات**، ضمن المرجع المذكور، ص 96.

من زوايا نظر مختلفة، ومن خلال طرح إشكاليّ للمسألة على الصّعيدين المبدئي والمنهجي.

يتفهّم «فرنسيسكو غابرييلّي» من النّاحية المبدئيّة الاحتجاجات الغاضبة الصّادرة عن المشارقة في هذا الخصوص، ويعتبرها معبّرة فعلا عن حقيقة لا مناص من الاعتراف بها. كما أنّه يتفهّم السّؤال الذي يطرحه المشارقة بصدد ما إذا كان المستشرقون المستعدّون للاهتمام بحاضر الشّعوب الشرقيّة قادرين على التخلّص من الرّؤية القديمة المصبوغة بطابع المركزيّة العرقيّة. وهو في هذا الخصوص يرى أنّ الاستشراق مدعوّ لأن يأخذ بعين الاعتبار أنّ شعوب الشّرق «قد أصبحت ذاتا فاعلة على مسرح التّاريخ، وليس فقط ذاتا سلبيّة منفعلة تُدار أمورها من الخارج»[1]، وبالتّالي فإنّ الاستشراق مطالب بأن يحترم كرامتها وبأن يدرس حاضرها من خلال رؤية منهجيّة ينأى بنفسه فيها عن روح الازدراء التي كان يقوم عليها التصوّر الاستشراقي الكلاسيكي بحكم التمركز الذّاتي العرقي. وهو يخلص من كلّ ذلك إلى ضرورة إعادة التّوازن بين دراسة الماضي ودراسة الحاضر، وإن كان يعتبر أنّ اهتمام المستشرقين بالماضي الشّرقي لا ينبغي أن يكون مثارا للاتّهام والاحتجاج، ذلك أنّ شأن المستشرقين هنا لا يختلف عن شأن الدّارسين والمؤرّخين اليونانيّين والإيطاليّين المعاصرين في العناية بالحضارات الكلاسيكيّة الإغريقيّة والرومانيّة.

أمّا المستشرق الفرنسي «كلود كاهين»، فقد اقتضى ردّه المباشر على أنور عبد الملك أن يأخذ دفعه للتّهمة وجهة تبريريّة، فينطلق من ملاحظة أولى يقدّر فيها أنّ احتجاج المشارقة على الاستشراق في هذه المسألة كأنّما ينمّ عن إحساس بالإهانة، فيردّ على ذلك مباشرة بقوله: «نحن عندما نركّز دراستنا على الفترة القديمة من تاريخ الإسلام لا يعني ذلك أنّنا نريد أن نبخس الفترة المعاصرة حقّها، وإنّما نريد أن نفهمها من كلّ أبعادها»[2]. وهو بهذا الصّدد يندّد بالدّارسين الغربيّين

---

(1) فرنسيسكو غابرييلّي، **ثناء على الاستشراق**، ضمن كتاب: **الاستشراق بين دعاته ومعارضيه**، مرجع مذكور، ص 26.

(2) Claude Cahen, *Introduction à l'histoire du monde musulman médiéval, VII-XI siècle*, Adrien Maisonneuve, Paris, 1983, p. p. 10-11.

الذين يركّزون على دراسة الحاضر الشّرقي من منطلقات سياسيّة يحرّكها هاجس الرّبح المادّي، وفي مقدّمة ذلك هاجس البترول. وهو يعتبر ذلك من الأخطاء الفادحة بالمقياس العلمي. ثمّ يلتفت إلى أنور عبد الملك عندما عزا إعراض المستشرقين عن العناية بدراسة الحاضر الشّرقي إلى خشيتهم من الوقوف وجها لوجه مع ماضيهم الاستعماري المشين واستثنى في بحثه حول «أزمة الاستشراق» العلماء المنتمين إلى القطاع الاشتراكي، والمستشرقين السّوفييت بالخصوص. فيردّ على عبد الملك بأنّ الاستشراق ليس مطالبا بأن يهتمّ بحاضر المشارقة بصفة أوتوماتيكيّة، ويطرح بهذا الصّدد سؤالا جوهريّا حول مفهوم الاستشراق ذاته ومدى انطباقه على التّاريخ العربي المعاصر، ذلك «أنّ مفهوم الاستشراق لا يزال يحتفظ بمبرّره التّاريخي أو التسلسلي الزمني»[1] وهو يقصد بذلك إعطاء الأولويّة لدراسة الماضي وفق ما يقتضيه المفهوم ذاته. ولكنّه يرى أنّ ذلك لا يعني ازدراء التّاريخ الحديث وإنّما المسألة هي مسألة تقنيّة وعلميّة بالأساس، فهي مرتبطة بتعدّد الاختصاصات وتنوّعها وضرورة تقاسمها، فلا يمكن لباحث واحد أن يلمّ بكلّ شيء، وبالتّالي كان لا بدّ من أن يكون هنالك مختصّون في التاريخ القديم ومختصّون في التاريخ الحديث لكلّ بلد وفي كلّ بلد، والشّيء نفسه ينبغي أن ينطبق على الشّعوب الشرقيّة. وهو يعتبر أنّه مهما كانت المواقف ووجهات النّظر فإنّ المسألة ينبغي أن تكون موضوع بحث ونقاش.

وينحو «مكسيم رودنسون» منحى آخر في ردّ التّهمة، وهو أنّه يطرحها طرحا منهجيّا فيعترف أوّلا بأنّ الاهتمام بحاضر الشّرق وتاريخه المعاصر هو أمر ضروريّ، وأنّه من الواجب أن يساهم المستشرقون في إثراء المناقشات الدّائرة في تلك البلدان، ولكنّه يرى أنّ هذه المساهمة ينبغي ألاّ تخضع للضّغوط الإيديولوجيّة التي يفرضها المفكّرون المشارقة. يقول: «لا ينبغي للباحث المستشرق أن يخضع لأنماط تفكيرها (أي البلدان المدروسة) أو الاتّجاهات الحاليّة أو لإيديولوجياتها بشكل استعباديّ»[2]. وهو يحدّد في مقابل ذلك المنهجيّة التي يراها ضروريّة لإنجاز الدّراسات حول الأوضاع المعاصرة للبلدان

(1) كلود كاهين، **رسالة إلى رئيس تحرير مجلّة «ديوجين»**، مرجع مذكور، ص 38.
(2) Maxime Rodinson, *La fascination de l'Islam*, François Maspéro, Paris V, 1982 (Les voies de l'avenir et du progrès), p. 139.

الشرقيّة، وهي أن يتمّ ذلك «ضمن إطار كتابة تاريخ وسوسيولوجيا وأنتروبولوجيا عامّة وشاملة للعالم المعاصر أو للحداثة»[1]. وهذا يقتضي، حسب رأيه، محاولة الاندماج داخل تيّارات الأفكار المعاصرة للشّعوب المعنيّة بالدّرس، ومحاولة فهم تصوّراتها لمشاكلها الخاصّة من الدّاخل. ولكنّ ذلك لا يعني مرّة أخرى خضوع الباحث «لأزيائها الدّارجة أو لتيّاراتها الإيديولوجيّة بشكل استعبادي، إنّه ليس مطالبا بتبنّيها، وإنّما هو يفعل ذلك من أجل الاستفادة من تساؤلاتها ومن أجل أن يفهمها من الدّاخل بشكل واقعيّ صحيح»[2].

هـ- تهمة عدم الاعتراف بجهود المشارقة العلميّة:

يفتتح «غابريلّلي» الردّ على هذه التّهمة بالتّذكير بجملة من الحقائق في مقدّمتها الجهود الثّمينة التي بذلتها الحضارات الشرقيّة سابقا في دراسة لغاتها الخاصّة وآدابها وتاريخها، وذلك في زمن كان الغربيّون يجهلون فيه كلّ شيء عن الشّرق «بنوع من العنجهيّة أو البراءة». ولكن اليوم يبدو الشرقيّون عاجزين عن بلوغ هذه المرتبة التي حقّقها أسلافهم. ويستثني «غابرييلّي» «بعض الشرقيّين الأذكياء والجريئين» الذين سلكوا طريق الاستشراق باتّباع مناهجه في البحث العلميّ، بل إنّهم حسب رأيه «استطاعوا في بعض الحالات أن يصلوا إلى مستوى زملائهم الغربيّين أنفسهم من حيث السّيطرة على المنهجيّة العلميّة»[3]. ويذكر من ضمن هؤلاء بعض الأسماء مثل فؤاد كوبرولو في تركيا، وعبد الوهّاب قزويني وعبّاس إقبال وتاقيذاد في إيران، وطه حسين وإبراهيم مدكور في مصر، وصلاح الدّين المنجّد في سوريا، والتانجي في المغرب. وهو يعتبر أنّه إذا كان هناك شرقيّون لم يصلوا إلى هذا المستوى فإنّ المسألة مسألة وقت لا غير، وأنّ ذلك لا يعني البتّة وجود تفاوت ثقافيّ أو عنصريّ بينهم وبين المستشرقين.

وبالتّوازي مع الحقائق المذكورة يوجّه «غابرييلّي» دعوة إلى «الزّملاء الشرقيّين» لكي «يرتفعوا إلى مستوى التصوّر التاريخي للبحث العلمي وليس الانخراط في

(1)Ibid.

(2)Ibidem.

(3) غابرييلّي، **ثناء على الاستشراق**، ضمن كتاب: **الاستشراق بين دعاته ومعارضيه**، مرجع مذكور، ص 28.

المماحكة الجداليّة حول ماضيهم العظيم. وما يسعدنا هو أن يصبحوا قادرين على تفسير ماضيهم وإحيائه، وكذلك يصبحوا قادرين على التّفسير الاستشراقي له، بل تجاوزهم هذا الفهم إذا أمكن..»[1]. الوضع الأمثل بالنسبة إلى «غابرييلّي» هو أن يتجاوز المشارقة الاكتفاء بانتقاد المستشرقين وأن يلتقوا معهم على صعيد واحد هو مناهج البحث العلميّ الغربيّة و«عندئذ تختلط الحدود وتضيع ولا يعود هناك من شرقيّ ولا غربيّ». ولكنّ هنالك عراقيل تعطّل بلوغ هذا الهدف وهي روح العداوة التي يكنّها المشارقة أو كثير منهم للاستشراق. وهنا يستحضر «غابرييلّي» بأسلوب التعريض مواقف أنور عبد الملك بالتّحديد، فيقول: «ولكن، ما دام الشّرق لم ينجح حتّى الآن في كسر هذه العقدة، أقصد عقدة الظّنون والاشتباه والضّغينة تجاه الاستشراق والتي تسيء إلى تعاونه الصّادق مع الغرب، فلا يحقّ له أن يتحدّث عن أنّ «الاستشراق في أزمة» أو عن أزمة الاستشراق. فهو يُسقط عندئذ على الاستشراق عقدته الخاصّة أو أزمته الخاصّة به هو بالذات»[2].

الحلّ لهذه المعضلة يأتي على يد المستشرق «كلود كاهين» وذلك عندما يدعو الباحثين الشرقيّين إلى التّعاون مع المستشرقين والالتقاء معهم على صعيد واحد هو صعيد البحث العلمي. وربّما كان هؤلاء الدّارسون المشارقة أكثر قدرة على معرفة الواقع الشّرقي من الدّاخل بحكم الانتماء. يقول «كاهين»: «إنّ دخول الزّملاء المسلمين إلى ساحة البحث العلمي مؤخّرا سوف يتيح إعادة التّوازن هذه ودراسة المجتمعات المعنيّة من الدّاخل لا من الخارج فقط، ونأمل أن يتمّ ذلك بروح من التّعاون والأخوّة الصّادقة بينهم وبيننا، بين باحثيهم ومستشرقينا»[3].

تلك هي أهمّ التّهم التي تضمّنها الخطاب الاستشراقيّ في الردّ على الخصوم وتبرئة الذمّة منها. وغالبا ما جاء الردّ بواسطة الاعتراف المقترن بردّ التّهم وتبريرها أحيانا، وبالشّرح والتّفسير أحيانا أخرى. وفي هذا الصّدد يقدّم المستشرق الإيطالي «غابرييلّي» وجهة نظر يفسّر بواسطتها مأتى تلك التّهم، وبصفة أعمّ

(1) غابرييلّي، **ثناء على الاستشراق**، ضمن كتاب: **الاستشراق بين دعاته ومعارضيه**، مرجع مذكور، ص 28.

(2) م. ن، والصّفحة نفسها.

(3) Claude Cahen, *Introduction à l'histoire du monde musulman médiéval*, VIIème- XVème siècle, Adrien Maisonneuve, Paris, 1983, p. 11.

الخلفيّات الكامنة وراء خصومة الاستشراق برمّتها، فيقول: «لا داعي لأن نحتار طويلا في معرفة اسم صاحب الاتّهام في هذه القضيّة، فهو الشّرق نفسه. فقد أصبح ذاتا دارسة بعد أن كان لفترة طويلة موضوعا للدّراسة، ومنفعلا بالتّاريخ لا فاعلا فيه. وهو الآن يبحث بقلق عن روحه الخاصّة في المرآة التي يقدّمها له البحث الاستشراقي الأوروبّي والغربي، ولكنّه لا يراها. إنّه لا يريد أن يعترف لهذا العلم الأوروبّي والغربي -الذي كان قد اهتمّ بدراسته منذ ثلاثة قرون- لا بالدقّة في وجهات النّظر، ولا بأمانة الطّرح والدّراسة. فهو يميل بسرعة إلى إدانته وجعله كبش الفداء لمشاكله الخاصّة وقلقه ومخاوفه من المستقبل»[1].

لا مكابرة في الاعتراف بأنّ التّشخيص الذي قدّمه «غابرييلّي» يحمل قدرا كبيرا من الصحّة، إذ هو ينفذ إلى صميم القضيّة وهي القلق الحضاريّ الذي يعيشه العرب والمسلمون. وليس موقفهم المتوجّس والمعادي للاستشراق سوى ملمح من ملامحه، فالاستشراق فرض نفسه وتسرّب إلى عوالم الشّرق للتعرّف عليه ودراسة ثقافاته في لحظة غفلة وتقاعس من أصحابه الأصليّين. والطّبيعة تخشى الفراغ. وعندما استفاق المشارقة بعد سبات دام سنين صرخوا بأنّ «حصونهم مهدّدة من الدّاخل» كما قال الآخر. وصادف أن تزامن الاستشراق في لحظة عنفوانه مع المدّ الاستعماري الغربي، فزاد ذلك في تهييج المشاعر الدّينيّة والقوميّة، ممّا انجرّ عنه معاداة الاستشراق والتّشكيك في نواياه، واعتباره صنوا قرينا للاستعمار. ولا يزال الوعي العربي والإسلامي إلى اليوم يلجأ في تبرير أزماته ومظاهر عجزه إلى أيسر الحلول، وهي إلقاء التّهمة والمسؤوليّة على الآخر.

تقصير وقصور في معرفة الذات يوازيه تقصير وقصور أكبر في معرفة الآخر. فلو قدّم المسلمون الإضافة والبديل في دراسة ماضيهم الثّقافي وحاضرهم وفق المناهج العلميّة المطلوبة والكفيلة بذلك، وأردفوا ذلك بعلم استغرابيّ يسعى إلى معرفة الآخر، لربّما عدلت الكفّة. ولكن هيهات! فتلك مهمّة صعبة تتطلّب جهدا كبيرا ووقتا أكبر. ونحن لا نجد من العلامات والمؤشّرات -مع الأسف- ما ينبئ بذلك.

---

(1) غابرييلّي، **ثناء على الاستشراق**، ضمن المرجع المذكور، ص 23.

المحور الثالث: قضيّة المنهج.

لعلّنا لا نبالغ إذا اعتبرنا أنّ قضيّة المنهج هي القضيّة الوحيدة الجدّية والهامّة في السّجال الدّائر بين المستشرقين والمشارقة مقارنة بالقضايا الأخرى التي رأيناها إلى حدّ الآن، وهي قضايا تكتسي طابع المماحكات العقيمة التي لا طائل من ورائها. وتعود أهمّية هذه القضيّة إلى أنّها تختزل بحقّ الأسباب العميقة لخصومة الاستشراق. وهي أسباب راجعة بالأساس إلى الاختلافات الجوهريّة بين الفريقين في الثّقافة وفي المرجعيّات والرّؤى وخصائص العقل وأساليب التّفكير. ونحن نرى أنّه لو قدّر لإشكاليّة المنهج أن تُحلّ في يوم من الأيّام في الاتّجاه الذي تقتضيه شروط العلم وتطوّر المعارف الحديثة لأمكن إيجاد أرضيّة أخرى يلتقي عليها الطّرفان لإدارة الحوار بأسلوب بنّاء وخصب وبمنأى عن الجدل العبثيّ والتّراشق بالتّهم. على هذا الأساس يتمّ نقد الاستشراق وتتمّ مراجعة نتائجه كما نادى بذلك المستشرقون أنفسهم. وعلى هذا الأساس أيضا تعالج قضيّة المنهج بعيدا عن حالة التّجاذب التي تشهدها والمتمثّلة في إصرار المستشرقين من جهة على المضيّ في تطبيق مناهجهم بالرّغم من اعتراضات المشارقة، وفي إصرار المشارقة من جهة أخرى، وفي مقدّمتهم الشرائح التقليديّة والمحافظة، على التمسّك بالمنهج القديم الموروث.

والدّليل على أنّ العامل الأساسيّ الذي يحرّك خصومة الاستشراق يرجع إلى مسألة المنهج يمكن أن يُلمس من خلال ردود المشارقة على الاستشراق، ذلك أنّ أغلب تلك الرّدود والطّعون تؤول في عمقها إلى هاجس جامع مشترك هو هاجس الرّؤية والمنهج[1]. كما أنّ المستشرقين هم أيضا واعون وواثقون بأنّ أصل الخلاف يعود في جوهره إلى إشكال المنهج، وهذا ما أكّده «كلود كاهين» عندما لاحظ أنّ المسلمين لا يزالون متعلّقين بالمناهج القديمة لثقافتهم، وبالتّالي

---

(1) نلاحظ أنّ نسبة كبيرة من أدبيّات الردّ على الاستشراق قد تركّزت إن بطريقة مباشرة أو غير مباشرة على قضيّة المنهج. فعلى سبيل المثال أصدرت المنظّمة العربيّة للتّربية والثقافة والعلوم (ألكسو) في إطار الاحتفال بالقرن الخامس عشر الهجري (لاحظ دلالة المناسبة!) مؤلّفا جماعيّا عن الاستشراق جمعت فيه الباحثين والدّراسين المشارقة حول موضوع واحد هو موضوع المنهج. انظر: مناهج المستشرقين في الدراسات العربيّة الإسلاميّة، 2 ج، المنظّمة العربيّة للتّربية والثقافة والعلوم، تونس، 1985.

فإنّ هناك فرقا بين الطّريقة التي يدرس بها المسلم المعاصر تاريخه والطّريقة التي يدرسها بها المستشرقون الأجانب، ولا بدّ لهذا الفرق أن يكون قائما[1].

وبناء على هذه الحقيقة فإنّ القضيّة قد تمّ تطارحها على ثلاثة مستويات، المستوى الأوّل هو الرّفض الصّارم لمناهج المشارقة، والمستوى الثاني هو الإصرار على التمسّك بالمنهجيّة الاستشراقيّة، أمّا المستوى الثالث والأخير فهو الاعتراف بنقائص المنهجيّة الفللوجيّة التقليديّة وبضرورة الانفتاح على المناهج الحديثة.

أ- رفض المناهج الشرقيّة وأسبابه:

بقدر ما يبدي المشارقة تمسّكا بمنهجيّتهم الموروثة عن العصور الكلاسيكيّة، وانطلاقا منها ينتقدون الاستشراق، يجتمع المستشرقون على كلمة سواء هي الرّفض القطعيّ لتلك المنهجيّة، فهي في تقديرهم منهجيّة لم تعد لها، رغم أهمّيتها التي لا يشكّ فيها، سوى قيمة تاريخيّة، فقد أصبحت اليوم متخلّفة بحكم التطوّرات العلميّة والمعرفيّة التي تحقّقت في الغرب، في حين أنّ الواقع يشهد بأنّ المشارقة مقصّرون في هذا المجال إلى أقصى الحدود، إذ «لا نجد للشّرق المعاصر أيّ مساهمة في بلورة المفاهيم الحديثة والأفكار الأساسيّة والتّأويلات الجديدة للتّاريخ والحياة. إنّه لم يساهم طيلة القرون الأخيرة بأيّ شيء منها. ونحن لا نزال ننتظر منه أن ينهض ويقول لنا العكس ويكذّب رأينا»[2]. بهذه النّبرة السّاخرة والمتحدّية نفسها يرفض «غابرييلّي» اعتراضات المشارقة لأنّ فاقد الشّيء لا يعطيه، فيقول: «لا ينبغي على أصدقائنا الشرقيّين أن يطلبوا منّا دراسة ماضيهم وحاضرهم على ضوء علم التاريخ الحديث الشّرقي أو الفلسفة الشرقيّة أو علم الجمال أو علم الاقتصاد الشّرقي، لماذا؟ لسبب بسيط هو أنّ ذلك غير موجود حتّى الآن»[3]. وبنبرة تعليميّة لا تخلو من روح التعالي والاستفزاز، يقول

---

(1) كلود كاهين، **رسالة إلى رئيس تحرير مجلّة «ديوجين»**، ضمن كتاب **الاستشراق بين دعاته ومعارضيه**، مرجع مذكور، ص 35.

(2) غابرييلّي، **ثناء على الاستشراق**، ضمن المرجع المذكور، ص 26؛ وانظر أيضا الموقف نفسه في: كلود كاهين، **رسالة إلى رئيس تحرير مجلّة «ديوجين»**، المرجع المذكور، ص 33.

(3) غابرييلّي، المرجع المذكور، ص 27.

«كلود كاهين»: «وعندما يتعلّم زملاؤنا المسلمون المناهج الحديثة في البحث العلميّ ثمّ يكمّلون مناهجنا في البحث وأحيانا يصحّحونها، فإنني سأكون أوّل من يفرح بذلك»[1].

ويعزو المستشرقون رفضهم هذا إلى النّزعة الإيديولوجيّة الطّاغية على مناهج المشارقة، وهي نزعة زادت في تنميتها الإيديولوجيات القوميّة النّاتجة عن النّضالات التي خاضتها بلدان الشّرق ضدّ الاستعمار. ولكنّها في كلّ الحالات ومهما كانت التّفسيرات تُعتبر نزعة مضادّة لروح البحث العلمي[2].

ب- التمسّك بالمنهجيّة الاستشراقيّة:

يقابل رفض المناهج الشّرقية إصرار على التمسّك بالمنهجيّة الاستشراقيّة، ففي الغرب لا في الشّرق تبلورت منذ أربعة قرون المفاهيم الأساسيّة مثل مفهوم التاريخ والتجريب والتّنمية والتقدّم، أي «كلّ ما يشكّل الميراث الفكريّ للإنسان الحديث» حسب عبارة المستشرق الإيطالي «غابرييلّي». والمنهجيّة الاستشراقيّة تستمدّ أصولها من الفكر الغربي ومن التطوّرات التي حقّقها في مختلف مراحل تطوّره. وهذا التّراث الذي يعيبه المشارقة هو مفخرة للغرب، وبالتّالي لا مجال للتّراجع عن المفاهيم والتصوّرات المنهجيّة التي ساهم في تأسيسها لمجرّد إرضاء المشارقة، بل إنّ تطبيق تلك المفاهيم والتصوّرات في دراسة الشّرق يُعتبر أمرا طبيعيّا، ولذلك فإنّ التّراجع عنها يُعدّ إنكارا للوعي الذاتي، «فإذا كان البعض يحلمون بإمكانية جعل الفكر الغربي يتراجع عن نتائج دراسته التاريخيّة الطّويلة للبشريّة وتفسيرها فإنّهم واهمون. إذا كانوا يحلمون بجعل الغرب ينظر إلى الشّرق بعيون شرقيّة وعقليّة شرقيّة فإنّهم يطلبون المستحيل، فمن الواضح أنّ الغرب لا يستطيع أن يقبل هذا الشّرط إلاّ إذا أنكر نفسه ووعيه الذّاتي ومبرّر وجوده»[3].

لا يمكن للاستشراق أن يخون وعيه الذّاتي فينظر إلى الشّرق بعيون المشارقة كما يطلبون، ويدرس ثقافة الشّرق بمناهج المشارقة كما يشترطون. يستحيل ذلك

---

(1) كلود كاهين، **رسالة إلى رئيس تحرير مجلّة «ديوجين»**، المرجع المذكور، ص ص 35-36.

(2) كلود كاهين، **رسالة إلى رئيس تحرير مجلّة «ديوجين»**، المرجع المذكور، ص 53.

(3) غابرييلّي، المرجع المذكور، ص 26.

لأنّ خيانة الوعي تعني التراجع عن مظاهر التأسيس العلمي والمعرفي التي شكّلت هذا الوعي ووجّهت الفكر على امتداد قرون من البحث ومراكمة المعرفة. وقد تمّ كلّ ذلك في الفضاء الغربي، واستفاد منه الاستشراق بحكم الانتماء إلى الفضاء نفسه. ففي الغرب تأصّلت الرؤية التاريخيّة وتأصّل المنهج التاريخي، وفرضت تلك الرؤية لتحقيق التفهّم الكامل للتعدّدية الثقافيّة ولنتائجها. وهو إنجاز مهمّ لأنّه «وحده هذا التصوّر التاريخي هو الذي يتيح لنا محاربة الاتّجاه الإيديولوجي الدّائم المتمثّل في إعادة تشكيل الماضي على صورة الحاضر، وفي إسقاط آليات ثقافتنا على عوالم ثقافيّة وأزمنة ماضية»[1]. وفي الغرب تمّ القطع مع الدوغمائيّة الدّينيّة، وهو قطع قد شمل الأفراد والجماعات في الأوساط العلميّة بمن في ذلك الأشخاص المؤمنون، «فقد انخرطوا جميعا على طريق البحث الذي يحيّد تطفّل الخارق للطّبيعة على التّاريخ وتدخّله في مسيرة المجتمعات وآليات مسيرتها. وهنا في الغرب فقط تجرّأ البحث التاريخيّ على الشروع بدراسة النّصوص والقصص المقدّسة عن طريق استبعاد أيّة سببيّة غير السببيّة المرتكزة على القوانين المشتركة لحركيّة المجتمعات البشريّة»[2]. وفي الغرب أيضا تمّ التأسيس لمسار الدّراسات اللّسانيّة، بل إنّ ثورة كوبرنيكيّة قد حصلت في هذا الحقل وأنجزتها أوروبّا القرن التاسع عشر. ولا شك في الأهمّية التي تكتسيها الجهود القديمة التي بذلها النحاة الهنود والإغريق والعرب والأوروبّيون في دراسة لغاتهم وبيان القوانين المتحكّمة فيها. ولكن بالرّغم من ضرورة الاعتراف بتلك الجهود فإنّ الفضل يعود إلى أوروبّا القرن التاسع عشر في تصوّر اللّغات باعتبارها أنظمة في حالة حركة، وهو ما نتج عنه إنهاء فكرة المعياريّة التي كانت مهيمنة على الدّراسات اللّغويّة، وفي نزع لبوس القداسة عن اللّغات الكلاسيكيّة التي كان ينظر إليها بهذا المنظار، وفي ضرورة الدّراسة الموضوعيّة للظّواهر اللّغويّة دون احتقار أو رفض للأشكال المتواضعة أو العامّية منها... «وهذا يعتبر إنجازا ضخما وثوريّا لم يستوعبه الشّرق العربي بشكل كامل»[3].

---

(1) Maxime Rodinson, *La fascination de l'Islam*, Op.cit., (*Les études arabes et islamiques en Europe*), p. 120.

(2) Maxime Rodinson, *La fascination de l'Islam*, Op.cit., p. 121.

(3) Ibid., 121-122.

هـ- الاعتراف بنقائص المنهجيّة الفللوجيّة:

لئن أبدى الاستشراق كما لاحظنا رفضا قاطعا لمناهج المشارقة وتمسّكا قويّا بمناهجه، فإنّه يبدي في مقابل ذلك وعيا مرهفا بأنّ المنهجيّة الفللوجيّة وحدها لم تعد كافية، وأنّ الاستشراق مدعوّ إلى الانفتاح على المناهج الحديثة التي أنتجتها علوم الإنسان والمجتمع. هذه الحاجة عبّر عنها «رودنسون» بقوله: «هناك حاجة ماسّة لتجاوز النزعة الانعزاليّة التقليديّة لعلم الإسلاميّات بخصوص نقاط عديدة وفي قطاعات معرفيّة عديدة ولدى باحثين عديدين. بمعنى أنّه ينبغي أن يخرج الاستشراق من الغيتو وينفتح على المجالات والعلوم الأخرى غير الاستشراقيّة»[1]. ولكنّ «رودنسون» يلاحظ وجود عقبتين أمام هذا الانفتاح المطلوب: العقبة الأولى تتمثّل في التردّد الذي يبديه الاستشراق التّقليدي والاحتراز الذي يظهره تجاه المكتسبات المنهجيّة الجديدة، وذلك بحكم الخطّ التّكويني الذي ينتمي إليه المستشرقون التقليديّون، وهو خطّ تغلب عليه النزعة الفللوجيّة. أمّا العقبة الثانية فتتمثّل في صعوبة المزاوجة بين المنهجيّة الفللوجيّة القديمة والمكتسبات المعرفيّة والمنهجيّة الجديدة، وهو إشكال يرجع إلى أسباب ومبرّرات يشرحها «رودنسون» على النّحو التّالي إذ يقول:«وأصل كلّ ذلك يعود إلى تطوّر العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، ثمّ ازدهارها وانتشارها في عصرنا الرّاهن، فمنهجيّاتها ومصطلحاتها تشكّل انقلابا معرفيّا. ويتوقّع أن يكون ذلك مصدرا لتقدّم كبير. ولكنّ الصّعوبة العمليّة تكمن في كيفيّة المزاوجة بين المعارف الفللوجيّة التي لا تزال دائما ضروريّة بالدّرجة نفسها، وبين التدرّب على العلوم العامّة النظريّة. وهذا التدرّب يبدو صعبا أكثر فأكثر. ويوجد هنا حدّ أقصى يتعلّق بالشّرط البشريّ، ولا نستطيع أن نأمل تجاوزه كلّيا أقصد عمر الإنسان أو عمر الباحث الذي لا يستطيع أن يقوم بكلّ شيء»[2].

المستشرقون اليوم اثنان حسب «رودنسون»، مستشرق متبحّر (Erudit) ولكنّه محدود الآفاق، ومستشرق يسعى إلى بناء النظريّات مستفيدا في ذلك من المناهج الحديثة، ولكنّه يضرب صفحا عن التفاصيل والتدقيقات. أمّا المسلك

(1) Maxime Rodinson, *La fascination de l'Islam*, Op.cit., p. 199.
(2) Ibid, p. 199.

الثالث الذي يختاره «رودنسون» فهو محاولة التنظير القابل دوما للمراجعة، مع ضرورة الاستنارة إلى أقصى حدّ ممكن بالوقائع، وهذا ما يسّميه بالتمشّي العلمي[1]. بل إنّ اللاّفت للانتباه هو أنّ «رودنسون» يدعو إلى تجاوز الحديث عن الاستشراق مرّة واحدة للحديث بدلا من ذلك عن مناهج ومقاربات (علم الاجتماع- علم السكّان- علم الاقتصاد السيّاسي- علم الألسنيّات- علم الإناسة- علم الأعراق...) تطبّق في دراسة الثقافات الشرقيّة، مع الأخذ بعين الاعتبار خصوصيات تلك الثقافات. أَوَلَيْسَ هذا ما قصده أنور عبد الملك عندما تحدّث في مقالته الاستفزازيّة الشّهيرة عن «أزمة الاستشراق»؟ أَوَلَيْسَ ما يذكره «رودنسون» هنا معبّرا بصراحة شديدة عن وجود أزمة منهجيّة في الاستشراق، وأنّ الاستشراق يشكو من العلّة ذاتها التي تسم الحالة الفكريّة والثقافيّة في الشّرق وهي النّزاع القائم بين المقلّدين والمجدّدين؟

(1) Maxime Rodinson, *La fascination de l'Islam*, Op.cit., p.p. 10-11.

خاتمة الفصل:

تساوقت ردود المستشرقين على المشارقة مع التّهم التي رفعها هؤلاء في وجه الاستشراق، وتراوحت تلك الرّدود من حيث طبيعتها والنّبرة التي تلوّنت بها بين الرّدود الباردة والمتعالية أحيانا كما هو ملحوظ لدى المستشرق الإيطالي «فرنسيسكو غابرييلّي»، والمزاوجة بين تقريظ الاستشراق والاعتراف الصّريح بنقائصه أحيانا أخرى. وقد اتّخذ هذا الوجه الثاني بدوره ملمحين، أحدهما هو التّبرير الذي تشوبه في بعض الأحيان نبرة انفعاليّة متشنّجة، والثاني هو التّفسير الذي تحضر فيه درجة من العقلانيّة والرّصانة والتأنّي، وهي المتمثّلة في الدّعوة إلى أن ينكبّ الطّرفان الشّرقي والاستشراقي على الظّاهرة الاستشراقيّة بما لها وما عليها لتدارسها بطريقة موضوعيّة هادئة واستخلاص النتائج منها.

ولعلّ أهمّ ما يلفت الانتباه في ردّ المستشرقين على تهم المشارقة هو أنّها باستثناء المماحكات العقيمة التي تركّزت منذ انطلاق الخصومة على تهمتي الاستعمار والتمركز العرقي الأوروبيّ بالخصوص، قد أماطت اللّثام عن القضيّة الأهمّ التي تمثّل في حقيقة الأمر وفي العمق الرّهان الأكبر الذي يحرّك الخصومة ويفسّر أسبابها وأبعادها، وهي قضيّة المنهج. الإشكال الجوهري الذي تبطنه الخصومة هو إذن إشكال منهجيّ بالأساس. والحقيقة التي كشفها السّجال هي أنّ هنالك أزمة منهج لدى الطّرفين معا الشّرقي والاستشراقي، مع فارق في النّوع والدّرجة. أزمة المشارقة هي إصرارهم المرضيّ على التمسّك بالمناهج التقليديّة الموروثة عن القرون الوسطى، ويوازيها مظهر آخر لا يقلّ تأزّما هو الصّراع الحامي القائم بين التقليديّين والمجدّدين أو السّاعين إلى التّجديد. وهم فئة غالبا ما توجّه إليها تهمة التبعيّة للاستشراق والعمالة للغرب. أمّا أزمة الاستشراق فهي، كما كشفته ردود المستشرقين المشاركين في السجال، لا تبتعد كثيرا من حيث طبيعتها عن أزمة المشارقة، ففي صلب الاستشراق أيضا صراع بين تقليديّين وهم أنصار المنهجيّة الفللوجيّة والتاريخويّة التي عاش عليها الاستشراق على امتداد مرحلته الكلاسيكيّة، وفي مقابل ذلك دعاة التّجديد المنادون بضرورة

الانفتاح على المنهجيّات والمقاربات الحديثة التي أنتجتها حقول علوم الإنسان والمجتمع في الفضاء الأوروبّي.

وإذا كان عدد كبير من المستشرقين يبدي تفهّما لمواقف المشارقة، ويظهر استعدادا للتّشارك العلمي البنّاء بدلا من التراشق بالتّهم، وللبحث عن أرضيّة أخرى للسّجال يمارس فيها نقد الاستشراق بطريقة علميّة هادئة، فإنّ هذا الطّموح يقتضي شروطا لا بدّ من توفّرها لدى الطّرفين معا. الشّرط الأوّل هو أن يكون هذا الاستعداد نابعا حقّا من رغبة صادقة في تجاوز الأرضيّة الخلافيّة المتشنّجة التي تدور عليها الخصومة والتي لا تزال آثارها ماثلة إلى اليوم لأنّ أسبابها القديمة لم تندثر بعد. وهذا يقتضي بدوره استعدادا صادقا وملموسا من بعض المستشرقين الشبيهين بـ«غابرييلّي» لكي تحلّ نبرة التفهّم وسعة الأفق والتواضع العلميّ محلّ النبرة الباردة والمتعالية التي تبلغ أحيانا حدّ العجرفة، كما يقتضي استعدادا صادقا من المشارقة وفي مقدّمتهم النّخب المثقّفة العصريّة لمحاورة الاستشراق بالتموضع على الأرضيّة العلميّة والمعرفيّة ذاتها التي يقف عليها، ذلك لأنّ أفراد هذه النّخبة أصبحوا يمتلكون من المعارف والمناهج العلميّة العصريّة ما به يقدرون على محاورة الاستشراق بندّية تامّة، وعلى تحقيق الإضافة، وربّما التجاوز، وقد فعل ذلك المفكّر الجزائري محمّد أركون بكفاءة علميّة عالية وثقة في النّفس فائقة.

خاتمة عامّة

لا نريد في هذه الخاتمة أن ننخرط مع المشارقة في منطق العداوة المطلقة للاستشراق بدوافع إيديولوجيّة دينيّة أو قوميّة. كما لا نريد أن نتماهى مع الاستشراق دون قيد أو شرط بدعوى الانفتاح والتحرّر الفكري. ولا نريد من جهة ثالثة أن نشقّ الطّريق الوسط المألوف، طريق المنزلة بين المنزلتين، فننظر إلى الأشياء بمنطق توفيقيّ يحاول أن يجمع بين إيجابيّاتها وسلبيّاتها، فيقدّر مقاديرها، ويوازن بينها بميزان التسوية أو الترجيح.

إنّ ما يعنينا بالأحرى وبالدّرجة الأولى هو استجماع الأبعاد والدّلالات التي حملتها خصومة الاستشراق باعتبارها خصومة جمعت بين رافدين ثقافيّين إنسانيّين هما الثقافة الغربيّة والثقافة العربيّة الإسلاميّة التقتا في لحظة تماسّ تاريخيّة وفي كنف ظروف وملابسات معيّنة سجّل وقائعها وتعرّجاتها التاريخان الإسلامي والأوروبّي، وفي ظلّ مناخات تأرجحت فيها موازين القوى، وتشابكت فيها عوامل مؤثّرة كثيرة ومتنوّعة جمعت بين الدّيني والوجداني والفكريّ والمعرفيّ.

كانت خصومة الاستشراق نتاجا مباشرا لهذا التماسّ الحضاري الإنساني بين نسقين ثقافيّين بينهما اختلافات وتباينات جذريّة أحيانا في مستوى أنماط الفكر والمعرفة والمرجعيّات واتّجاهات العقل والرّؤى والمناهج. وليست الخطابات التي أنتجتها الخصومة، خطابات النقد وخطابات الردّ، سوى انعكاس أمين لتلك الاختلافات واختزال مكثّف لما تنطوي عليه من دلالات وأبعاد. فما هي أهمّ محصّلات خصومة الاستشراق، وما هي أهمّ الدّلالات التي انطوت عليها؟

صاغ المشارقة في نقد الاستشراق خطابا اتّخذ طابعين أو وجهتين مختلفتين بحسب ما يوجد من اختلافات في الثقافة والمرجعيّات بين الدّارسين والباحثين الذين شاركوا في خصومة الاستشراق. وهم فريقان، التقليديّون من أصحاب الثقافة الدينيّة الكلاسيكيّة، وأفراد من النّخبة المثقّفة العصريّة. وقد اتّخذ النقد لدى الفريق الأوّل وجهة انتقاديّة غلبت عليها لهجة المحاكمة والإدانة. فكان ديدنها إحصاء المثالب والعيوب وكيل أصناف التّهم والتّشكيك في نوايا

المستشرقين وأهدافهم. وقد جاء هذا الموقف المعادي للاستشراق بمثابة ردّ الفعل الثابت والمستمرّ على الصّورة التي نسجها المخيال المسيحيّ القديم عن الإسلام ونبيّه وتراثه وتأثّر الاستشراق الكلاسيكي والمعاصر أيضا بالكثير من ثوابتها وتنميطاتها القديمة. وهي صورة رأى فيها المسلمون ولا يزالون مساسا من قدسيّة الدّين وحرمة التراث. ولا يزال الوجدان الدّيني الذي أذكته وقائع الحروب الصّليبيّة يحمل بسبب تلك الصّورة ضغينة تاريخيّة ضدّ الآخر الأوروبّي المسيحي الصّليبي وقرينه الاستشراق. وقد صادف أن تزامن الاستشراق في العصر الحديث مع الحركة الاستعماريّة، وتأكّد تورّط بعض المستشرقين بشكل أو بآخر مع الاستعمار وحركة التّبشير، وذلك بشهادة المستشرقين أنفسهم. وفي ظلّ هذه الظّروف نما مخيال إسلاميّ جمعيّ بالغ في تضخيم صورة التواطؤ بين الاستشراق والاستعمار، حتّى كاد يجرّد الاستشراق من كلّ فضيلة وفضل علميّ. وقد ساهم الوضع الحضاري المرتبك الذي يعيشه المسلمون وإخفاق مشروع النهضة الحديثة في توليد شعور مزدوج يكاد يلامس المأساة الوجوديّة، هو، من جهة أولى، الوعي بحقيقة التخلّف الحضاري وفي مقدّمة ذلك العجز العلمي وعدم امتلاك الوسائل لصون التراث بواسطة الإحياء والدّرس. ومن جهة ثانية الغيرة على الدّين وتراث الأجداد الذي امتدّت إليه، بدعوى التعرّف عليه ودراسته، أياد أجنبيّة نواياها الحقيقيّة المضمرة هي الكيد للإسلام والمسلمين!

في الطّرف الآخر من ساحة الخصومة يقف الفريق الثاني الذي يحمل توجّها مختلفا في التعاطي مع الظّاهرة الاستشراقيّة، وهو توخّي الأسلوب العلمي في نقد الاستشراق بدلا من الاكتفاء بمحاكمته. غير أنّ هذا الفريق لم يسلم بالرغم من ذلك من التردّي في نهاية المطاف في المأزق الإيديولوجي. تجلّى ذلك بحدّة مكشوفة مع المفكّر المصري أنور عبد الملك. وجاء الموقف ذاته متلفّعا بلبوس التّحليل التّفكيكي والحفر الفوكولي مع المفكّر الفلسطيني إدوارد سعيد الذي ما لبث أن تكشّف خطابه عن إساءة ظنّ كبيرة بالمعرفة ونزاهتها، وإساءة ظنّ أكبر بالاستشراق وموضوعيته، فالتقى بذلك من حيث المحصّلة مع أنور عبد الملك في منطق إدانة الاستشراق.

وإذا كان إدوارد سعيد لم يبرح إلى حدود وفاته (2003) أطروحاته القديمة في خصوص الاستشراق[1]، فإنّ الباحث الأكاديمي الجزائري محمّد أركون قد تفرّد بنهج خاصّ في نقد الاستشراق بالتوازي مع نقد الفكر الإسلامي عموما، فنأى نأيا كلّيا عن المنزع الإيديولوجي، وقدّم في مشروعه البحثي والعلمي خطابا في المنهج وقف فيه على الأرضيّة العلميّة ذاتها التي يقف عليها الاستشراق، بل إنّه بدا متقدّما بأشواط كبيرة على الاستشراق الكلاسيكي والمعاصر أيضا في المستوى المعرفي والفلسفي والمنهجي بالخصوص.

وفي الاتّجاه نفسه برزت أصوات أخرى من النّخبة المثقّفة العصريّة تلقّفت من المستشرقين دعوتهم المشارقة لمحاورة الاستشراق بالوقوف على أرضيّة معرفيّة مشتركة، وباعتماد ضوابط علميّة ومنهجيّة يمكن أن يتمّ بواسطتها الحوار بطريقة هادئة ومثمرة وبشروط هي الإقلاع عن منطق المحاكمة والعداوة، والتخلّي عن النّقد الإيديولوجي، وتفهّم الظاهرة الاستشراقيّة بما لها وما عليها في سياق تاريخيّتها أي في علاقة وثيقة بالتطوّرات العلميّة والفكريّة التي شهدتها الحضارة الحاضنة لها. وقد سار أفراد عديدون من تلك النّخبة على هذا المنهج الحواري مع الاستشراق وفي إطار مشروع فكريّ عربيّ يهدف إلى التّجديد العلميّ والمعرفي[2]. ولئن ظلّ الفكر التّقليدي يتعامل مع هذا الموقف التجديدي من

---

(1) انظر في هذا الخصوص: إدوارد سعيد، **تعقيبات على الاستشراق**، ترجمة وتحرير صبحي حديدي، المؤسّسة العربيّة للدّراسات والنّشر، ط. 1، بيروت، 1996.

(2) انظر في هذا الخصوص وعلى سبيل المثال:

- عبد النبيّ اصطيف، **نحن والاستشراق**، مجلّة **المستقبل العربي**، السّنة السادسة، العدد السّادس والخمسون، تشرين الأوّل (أكتوبر)، 1983، ص ص 20- 39.
- غسّان سلامة، **عصب الاستشراق**، مجلّة **المستقبل العربي**، السّنة الثالثة، العدد الثالث والعشرون، كانون الثاني/ يناير، 1981، ص ص 4- 22.
- عزيز العظمة، **إفصاح الاستشراق**، مجلّة المستقبل العربي، السّنة الرابعة، العدد الثاني والثلاثون، تشرين الأوّل (أكتوبر)، 1981، ص ص 43- 62.

وتجدر الإشارة، قبل هؤلاء جميعا، إلى الباحث التونسي هشام جعيّط في كتابه: *L'Europe et l'Islam*, Paris, Seuil, 1978

فهو ينظر إلى الاستشراق من زاوية نظر إنسانوية وثقافيّة، بمعنى أنّه يذكّر الغرب بأنّ الجميع ينتمون إلى أسرة بشريّة واحدة تتّفق حول أشياء كثيرة، وأنّ الفوارق الموجودة هي من إنتاج الثقافة.

زاوية نظر تخوينيّة هي التبعيّة للاستشراق والعمالة للغرب الاستعماري[1]، فإنّ هذا الموقف لافت للانتباه من زاوية النّظر العلميّة والفكريّة لأنّه يعبّر عن ارتقاء في الوعي العلمي والمعرفي. وليس استجابته لدعوة المستشرقين المعاصرين سوى دليل على استيعاب جملة من الحقائق المعرفيّة العصريّة والمقوّمات المنهجيّة الضروريّة في حقل التحليل العلمي للظواهر وتفكيك الخطابات وإدراك المسارات التي يتّخذها إنتاج المعنى.

هناك ثلاثة ملامح أساسيّة بارزة تجسّد هذا الموقف: الملمح الأوّل يتمثّل في النّقد الذاتي الذي يقدّم تفسيرا موضوعيّا لتغلغل الاستشراق وإمساكه بزمام المبادرة العلميّة في ما يتّصل بشؤون الشرق. وقد عبّر عنه غسّان سلامة بما يلي: «يمكن القول بأنّ جهل معظمنا بأوضاع مجتمعاتنا، وتعامينا عن علل عميقة في بنانا السياسيّة وممارساتنا، وانصرافنا عن الدّراسة العلميّة الدّؤوب لواقعنا، وتعلّق بعضنا بسلفيّة يطلب منها حلّ كلّ الإشكالات الحاضرة، هي تحديدا الأسباب التي تجعل الاستشراق ينمو ويتطوّر. وأقول: في اليوم الذي يضطرّ فيه الغرب لترجمة دراساتنا الاقتصاديّة والسياسيّة والاجتماعيّة عن بلداننا، باعتبارها أفضل المراجع المتوفّرة عنّا، نكون قد بدأنا دقّ المسامير الأولى في نعش الاستشراق. ولكنّه ولا شكّ نهار بعيد»[2]. أمّا الملمح الثاني فهو الإقرار بسطوة الاستشراق بما هو تقليد ثقافيّ عريق فرض نفسه بلا رجعة. وقد عبّر عن هذه الحقيقة عبد النبيّ اصطيف بقوله: «مهما اختلفت آراؤنا في الاستشراق، فإنّنا لا نستطيع أن ننكر حقيقة كونه تقليدا يتمتّع بعراقة نسبيّة. ويستطيع أن يمارس تأثيرات بعيدة المدى على كلّ ما يتّصل به بسبب، من خلال كونه مؤسّسة ثقافيّة وطيدة الأركان[3]. وأمّا الملمح الثالث فهو تحديد الموقف المنطقي السّليم والموضوعي من الاستشراق. وهو أنّه، كما يقول عزيز العظمة: «لن يكون بالمستطاع دحر الفكر الاستشراقي بنقده فقط، فإنّ أسسه ليست في الكتب أساسا، بل هي في ثنايا الثقافة، وهي مؤسّسات

---

(1) ينبغي أن نلاحظ أنّ إدوارد سعيد نفسه قد انخرط في هذا المنطق الاتّهامي ذاته، إذ نعت أصحاب الموقف المذكور بـ "المخبرين الأصليّين"؛ إدوارد سعيد، الاستشراق: **المعرفة، السّلطة، الإنشاء**، مرجع مذكور، ص 320.

(2) غسّان سلامة، **عصب الاستشراق**، المرجع المذكور، ص 11.

(3) عبد النبيّ اصطيف، **نحن والاستشراق**، المرجع المذكور، ص 21.

الاستشراق، وإذا كان هنالك من يتوخّى إنهاء الفكر الاستشراقي، فهو ولو لم يكن قادرا على إسكات نبضات ثقافة برمّتها، إنّما قد يكون قادرا على التأثير على المؤسّسة الاستشراقيّة»[1].

وإذا أردنا أن نختم حديثنا عن الموقف العربي من الاستشراق بملمح رابع جاز لنا القول بأنّ هذا الموقف يقوم على مفارقة حادّة، ليست في حقيقة الأمر سوى مظهر من مظاهر حالة الانشطار الحضاري العامّة في العلاقة بالآخر الأوروبّي، وهي رفض الاستشراق للأسباب المعروفة، وفي مقابل ذلك السّماح للذات باقتباس مناهجه في البحث العلمي، «فنحن نباشر دراستنا من خلال مناهج وطرائق ومداخل ابتكرها الغربيّون في دراستهم لثقافتنا وحضارتنا وأدبنا وتاريخنا»[2]. بل إنّ الموقف العربي من الاستشراق يتّسم بما هو أدهى من ذلك وأشدّ مأساويّة إن جاز التّعبير، وهو أنّه موقف «متكافئ الضدّين» حسب عبارة عبد النبيّ اصطيف. فهو من جهة أولى يعرف بأنّ الاستشراق تقليد يشكّل بنية ثقافيّة شديدة الوطأة في تأثيرها عليه، وأنّه من الصّعب تجاهلها، رغم تيقّنه بأنّها مشوبة ببقايا سياسيّة وإيديولوجيّة مغرضة، ولكنّه من جهة ثانية يعرف بأنّه لا يمتلك إنتاج البديل الذي يسمح له بأن يكون في غنى عنها.

هذا عن الطّرف العربي وعن جماع موقفه من الاستشراق بصورته العامّة التي بسطناها وبالنّتوءات التي تخلّلتها. فماذا الآن عن الطّرف الثاني الأساسي في خصومة الاستشراق؟

رأينا أنّ الموقف الاستشراقي ينطلق من الاعتراف الصّريح بعظمة الحضارة العربيّة الإسلاميّة في زمن مجدها القديم. وهو من هذا المنطلق يدفع تهمتين في آن معا، تهمة التطفّل على هذه الحضارة، وتهمة التّشكيك في الدّوافع والنوايا بإثبات النيّة العلميّة الخالصة. وقد اتّسم الموقف في عمومه بجملة من الثنائيّات لعلّ من أهمّها ثنائيّة الإقرار والإنكار، أي الاعتراف بالتّهم والسّعي إلى دفعها بمختلف المبرّرات، وثنائيّة اللّهجة والنّبرة، إذ هي تراوحت بين الحدّة والبرودة والتعالي (غابرييلّي) وبين الاتّزان والهدوء (رودنسون). وهي ثنائيّة تسبّب فيها

(1) عزيز العظمة، **إفصاح الاستشراق**، المرجع المذكور، ص 62.
(2) عبد النبيّ اصطيف، **نحن والاستشراق**، المرجع المذكور، ص 25.

بالخصوص الموقف الاستفزازي الموغل في الأدلجة الذي وقفه أنور عبد الملك عندما بالغ في المجاهرة بعداوته للاستشراق الأوروبّي الغربي، وبالغ في مقابل ذلك في التعاطف والتماهي مع الاستشراق الاشتراكي، ومع الاستشراق السّوفييتي بالخصوص. ففي حين واجه بعض المستشرقين هذا الموقف باندفاع وانفعال وتشنّج، قابله آخرون بدرجة أكبر من الهدوء والتفهّم مازجها، بالرّغم من ذلك، نوع من الإحساس بالمرارة وربّما الإهانة بسبب ما بدا لهم نكرانا للجميل من لدن المشارقة.

ولعلّ أهمّ ما يمكن التقاطه والاحتفاظ به من تلك المواقف هو ذلك الموقف الهادئ المتفهّم والعقلاني الذي يدعو المشارقة إلى الإقلاع عن المحاكمات والانكباب مع المستشرقين على تدبّر التراث الاستشراقي بالتّحليل والنّقد واستخلاص النتائج، بشرط الاجتماع على مبادئ ومقتضيات علميّة ومنهجيّة من أهمّها التخلّي عن منطق المحاكمة، والابتعاد عن المواقف الإيديولوجيّة، ودراسة الظّاهرة الاستشراقيّة بما لها وما عليها بإحلالها في إطار تاريخيّتها.

والآن، هل من مخرج لهذه الخصومة القديمة المتجدّدة التي طال أمدها؟

نحن لا يمكن أن نوافق «فرانسوا دي بلوا»[1] عندما اعتبر نقد المستشرقين مجرّد «كليشيهات» «يمكن أن يختبئ خلفها يمينيّون ويساريّون، عملاء للاستعمار الجديد وأعداء أشدّاء له، ظلاميّون ومتحرّرون»[2]، فالاستشراق حقيقة علميّة وثقافيّة ماثلة للعيان في الفضاء الفكري والثّقافي العربي والمشرقي عموما لا مجال لإنكار وجودها أو صدّها، والموقف العربي والمشرقي منها هو أيضا، وبقطع النّظر عن اختلاف الاتّجاهات الفكريّة والانتماءات الإيديولوجيّة، حقيقة لا «كليشيهات»، ولذلك فإنّنا نفضّل عليه ما يسمّيه عبد النبيّ اصطيف بـ«المواجهة الإيجابيّة»[3] للاستشراق. وتتمثّل هذه المواجهة في تقبّل الاستشراق أوّلا، ثمّ في

---

(1) باحث أمريكي من الجيل الجديد ذو نزعة اشتراكيّة.

(2) فرانسوا دي بلوا، **في نقد الاستشراق**، ترجمة رضوان السيّد، مجلّة الفكر العربي، عدد 33، نيسان (أبريل)- حزيران (يونيو)، 1983، السّنة 5، ص 151.

(3) يصنّف عبد النبيّ اصطيف الموقف الذي يمكن أن يتّخذ من الاستشراق إلى ثلاثة خيارات هي=

نقده علميّا ومعرفيّا بوسائله هو وبأدواته العلميّة والمنهجيّة، وتجاوز ذلك إلى تحقيق الإضافة، ولِمَ لا، قلب المعادلة ليصبح إسهام العرب في دراسة ثقافتهم هو التيّار الرّئيسي، وتصبح إسهامات المستشرقين روافد مثرية لها.

لا بدّ للعرب والمشارقة من الوعي بحقيقة ساطعة لا جدال ولا مرية فيها، وهي أنّ الاستشراق تسلّل إلى عقر دارهم في لحظة غفلة بل سبات وقصور وتقصير، وأنّ الطّبيعة تخشى الفراغ. فهم مدعوّون إلى ملء الفراغات العلميّة والثقافيّة التي تسلّل منها الاستشراق. ولا شكّ أنّ عمليّات المراجعة والإبداع والإضافة تتطلّب عزما وحزما وجهودا مضاعفة وسباقا مع الزمن الحضاري. هذا في مستوى المفقود. أمّا في مستوى المنشود، فإنّ الفكر العربي والإسلامي لا بدّ أن يمرّ من انتقاد الاستشراق ومحاكمته إلى مرحلة الإبداع والإضافة، ولِمَ لا، إلى مرحلة «الاستغراب» أي المساهمة في دراسة الثقافة الغربيّة. بهذه الطّريقة لا بغيرها يتجاوز المشارقة مرتبة الخصم السّلبي إلى مرتبة الشريك الإيجابي في صنع الثقافة وإنتاج المعنى.

= - الرّفض المطلق بتعلّة أنّ الاستشراق علم أوروبّي كتب باللّغات الأوروبيّة ووضع للأوروبيّين أو من أجلهم، وبالتّالي فهو لا يعنينا ولا يضيرنا أن نتجاهله.
- القبول غير المشروط، أي تقبّل كل ما يصدر عن الاستشراق على عواهنه.
- المواجهة الايجابيّة، أي التعامل مع الاستشراق بوعي نقديّ وثقة في النّفس.
انظر: عبد النبيّ اصطيف، **نحن والاستشراق**، المرجع المذكور، ص ص 29- 34.

قائمة المراجع

I. المراجع العربية والمترجمة:

- أبو زيد (نصر حامد)، **التفكير في زمن التكفير**، سينا للنشر، ط.1، القاهرة، 1995.

- أبو زيد (نصر حامد)، **الخطاب والتأويل**، المركز الثقافي العربي، ط.1، بيروت، 2000.

- أبو زيد(نصر حامد)، **نقد الخطاب الديني**، المركز الثقافي العربي، ط.3، بيروت، 2007.

- أبو زيد (نصر حامد)، **التجديد والتحريم والتأويل بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير**، المركز الثقافي العربي، ط.1، بيروت، 2010.

- أركون (محمّد)، **الفكر الإسلامي**، قراءة علميّة، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1987.

- أركون (محمّد)، **الفكر الإسلامي**، نقد واجتهاد، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي، ط. 2، بيروت، 1992.

- أركون (محمّد)، **أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟**، دار الساقي، ط.1، بيروت، 1993.

- أركون (محمّد)، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، ط.1، بيروت، 2001.

- أركون (محمّد)، **نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي**، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، ط.1، بيروت، 1997.

- أركون (محمّد)، **تاريخيّة الفكرالعربي الإسلامي**، ترجمة هاشم صالح، منشورات مركز الإنماء القومي، ط.1، بيروت 1986.

- آرمسترونغ (كارين)، **الإسلام في مرآة الغرب ،محاولة جديدة في فهم الإسلام**، ترجمة محمد الجورا، دار الحصاد للنشر والتوزيع، ط. 2، سورية، 2002.

- الأفغاني (جمال الدين)، **الأعمال الكاملة**، تحقيق محمد عمارة، المؤسّسة العربية للدراسات، بيروت، 1981.

- أمين (أحمد)، **زعماء الإصلاح في العصر الحديث**، لجنة التأليف والترجمة والنشر، مكتبة النهضة المصريّة، 1965.

- ايزوتسو (توشيهيكو)، **الله والإنسان في القرآن، علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم**، ترجمة د. هلال محمد الجهاد، المنظّمة العربيّة للتّرجمة، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط.1، بيروت،2007.

- بارت (رودي)، **الدراسات العربيّة والإسلاميّة في الجامعات الألمانيّة**، ترجمة مصطفى ماهر، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1967.

- بغورة (الزواوي)، **ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر**، دار الطّليعة، ط. 2، بيروت، 2007 (ط. 1، 2001).

- جحا (ميشال)، **الدّراسات العربيّة والإسلاميّة في أوروبا**، معهد الإنماء العربي، ط.1، بيروت، 1982.

- الجزار (منصف)، **المخيال العربي في الأحاديث المنسوبة إلى الرّسول**، دار الانتشار العربي، ط.1، بيروت، 2007.

- جعيّط (هشام)، **أوروبا والإسلام**، ترجمة طلال عتريسي، دار الحقيقة، بيروت، 1980.

- جولد تسيهر (إغناز)، **العقيدة والشريعة في الإسلام**، نقله إلى العربيّة وعلّق عليه محمّد يوسف موسى وآخرون، دار الرّائد العربي، بيروت، د. ت.

- حلاّق (وائل)، **نشأة الفقه الإسلامي وتطوّره**، ترجمة رياض الميلادي، دار المدار الإسلامي، ط.1، بيروت،2007.

- الخربوطلي (علي حسني)، **المستشرقون والتّاريخ الإسلامي**، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، 1988.

- خلف الله (محمد أحمد)، **الفنّ القصصي في القرآن**، سينا للنشر، ط. 4، القاهرة، 1999.

- الديب (عبد العظيم)، **المستشرقون والتراث**، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، ط.2، القاهرة، 1988.

- ديتريش (ألبرت)، **الدراسات العربيّة في ألمانيا**، تطوّرها التاريخي ووضعها الحالي، جوتنجن، 1962.

- رنسيمان (ستيفن)، **الحضارة البيزنطيّة**، مكتبة النهضة المصرية،1961.

- رودنسون (مكسيم)، **جاذبيّة الإسلام**، ترجمة إلياس مرقص، دار التنوير للطّباعة والنشر، ط.1، بيروت، 1982.

- الزيادي (محمّد فتح الله) **الاستشراق: أهدافه ووسائله**، دار قتيبة، ط. 1، 1988.

- السباعي (مصطفى)، **السنّة ومكانتها في التّشريع الإسلامي**، المكتب الإسلامي، ط.2، بيروت، 1978.

- السباعي (مصطفي)، **الاستشراق والمستشرقون: ما لهم وما عليهم**، المكتب الإسلامي، ط.2، بيروت، 1979.

- سعيد (إدوارد)، **تغطية الإسلام**، ترجمة سميرة نعيم الخوري، مؤسّسة الأبحاث العربية، ط. 1. بيروت 1983.

- سعيد (إدوارد)، **الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء**، ترجمة كمال أبو ديب، مؤسّسة الأبحاث العربيّة، 1981.

- سعيد (إدوارد)، **الثّقافة والامبريالية**، نقله إلى العربيّة كمال أبو ديب، دار الآداب، بيروت،1997.

- سمايلوفيتش (أحمد)، **فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب المعاصر**، دار المعارف، مصر، 1980.

- السيوطي (جلال الدين)، **لباب النقول في أسباب النزول**، بهامش تفسير الجلالين، دار الكتاب العربي، مصر، د.ت.

- السيوطي (جلال الدين)، **الإتقان في علوم القرآن**، دار قهرمان للطباعة والنّشر والتوزيع، ط.4، استانبول، 1978.

- شاهين (عبد الصبور)، **تاريخ القرآن**، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1966.

- شخت(يوسف)، **أصول الفقه**، سلسلة دائرة المعارف الإسلامية، تعريب لجنة دائرة المعارف الإسلامية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1981.

- الشرفي (عبد المجيد)، **الفكر الإسلامي في الردّ على النصارى إلى نهاية القرن الرابع / العاشر**، دار المدار الإسلامي، ط.2، بيروت، 2006.

- صالح (هاشم)، **الاستشراق بين دعاته ومعارضيه**، دار الساقي، ط.1،بيروت، 1994.

- صبرة (عفاف)، **المستشرقون ومشكلات الحضارة**، دار النهضة العربيّة، القاهرة، 1980.

- الصغير (محمد حسين)، **المستشرقون والدراسات القرآنيّة**، المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنشر والتوزيع، ط.2، بيروت، 1986.

- عبده (محمّد)، **الإسلام والنصرانيّة مع العلم والمدنية**، دار المنار، ط.7، مصر، 1367هـ.

- العروي (عبد الله)، **العرب والفكر التاريخي**، المركز الثقافي العربي، ط.3، الدار البيضاء، 1992.

- عريبي (محمد ياسين)، **الاستشراق وتغريب العقل التاريخي العربي**، منشورات المجلس القومي للثقافة العربية، ط.1، الرباط، 1991.

- فوك (يوهان)، **تاريخ حركة الاستشراق، الدراسات العربيّة والإسلاميّة في أوروبا حتّى بداية القرن العشرين**، تعريب عمر لطفي العالم ، دار قتيبة، ط.1، دمشق، 1996.

- فوكو (ميشيل)، **حفريات المعرفة**، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، ط.3، بيروت، 2005.

- الموسوي (محسن جاسم)، **الاستشراق في الفكر العربي**، المؤسّسة العربيّة للدّراسات والنّشر، ط.1، بيروت، 1993.

- النيسابوري (الواحدي)، **أسباب النزول**، دار الفكر العربي، ط.1، بيروت 1992.

- هونكه (زيغريد)، **شمس الله تسطع على الغرب**، ترجمة فاروق بيضون وكمال دسوقي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1981.

II. المراجع الأعجمية:

- Arkoun (Mohamed), *Essais sur la pensée islamique*, Maisonneuve et la rose, Paris, 1973.

- Arkoun (Mohamed), *Lectures du Coran*, 1ère éd, Paris, Maisonneuve et Larose, 1982.

- Cahen (Claude), *Introduction à l'histoire du monde musulman, VIIème – XVème siècle*, Adrien Maisonneuve, Paris, 1983.

- Crone (Patricia) and Cook (M.), *Hagarism, the making of the muslim world*, Cambridge University press,1977 .

- Daniel (Norman), *Islam and the west, the making of an image*, Edinburg,1960 .

- Dante (Alighieri), *La divine comédie*, éd. Librairie Garnier frères, Paris,1930 .

- De Prémare (Alfred-Louis), *Aux origines du Coran*, Cérès éditions, Tunis,2005 .

- Dermenghem (Emile), *The life of Mahomet*, New York, Dial Press, 1930.

- Durant (Gilbert), *L'imaginaire symbolique*, PUF, 4ème éd, 1984.

- Durant (Gilbert), *les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Bordas, Paris,1960 .

- Foucault (Michel), *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1971.

- Foucault (Michel), *L'archéologie du savoir*, éd. Gallimard,1969 .

- Foucault (Michel), *Les mots et les choses : une archéologie des sciences humaines*, Editions Gallimard, 1966.

- Foucault (Michel), *Naissance de la Clinique*, Paris, PUF, 3ème éd, 1993.

- Foucault (Michel), *Surveiller et punir*, Gallimard, 1975.

- Lewis (Bernard), *Le retour de l'Islam*, traduit de l'anglais par Tina Jolas et Denise Paulme, éd. Gallimard,1985 .

- Makdisi (Georges), *Ibn Aqil et la résurgence de l'Islam traditionnel au XIème siècle*, Damas, 1963.

- Meslin (M.), *Pour une nouvelle science des religions*, Paris, Seuil, 1973.

- Muir (William), *Life of Mohammad from original sources*, Edinburgh, John Grant,1912 .

- Rodinson (Maxime), *La fascination de l'Islam*, petite collection Maspéro, Paris, 1982.

- Roussillon (Alain), *Le débat sur l'orientalisme dans le champ intellectuel arabe: l'aporie des sciences sociales*, in : *peuples méditerranéens* ; n° 50; 1990.

- Sartre (Jean Paul), *L'imaginaire*, Gallimard, Paris, 1940.

- Southern (R.W.), *Western views of Islam in the middle ages*, Cambridge, 1962.

- Wardenburg (J.J.), *L'Islam dans le miroir de l'occident*, Paris- La Haye, 1963.

III. المقالات

1. العربية

- أبو ديب (كمال)، **أن تقرأ فعل متعدّ متحوّل، احتفاء بالتأويل و بإدوارد سعيد المؤوّل الأكبر، المجلّة العربيّة للثقافة**، س 23،ع 45، محرّم 1425 هـ/ آذار (مارس) 2004.

- أحمد خليل (خليل)، **الاستشراق مشكلة معرفة أم مشكلة اعتراف بالآخر، مجلة الفكر العربي**، عدد 31، كانون الثاني (يناير)- آذار(مارس)،1983.

- اصطيف (عبد النبي)، **ماذا يبقى لنا من إدوارد سعيد: تركة المثقّف الحرّ، المجلّة العربيّة للثقافة**، س 23، عدد 45، محرّم 1425 هـ/ آذار (مارس) 2004.

- اصطيف (عبد النبي)، **نحن والاستشراق، مجلّة المستقبل العربي**، س 6، ع 56، تشرين الأوّل (أكتوبر) 1983.

- بن عبد الجليل (المنصف)، **المنهج الأنتروبولوجي في دراسة مصادر الفكر الإسلامي الأولى، مجلّة الفكر العربي المعاصر**، أيلول/ تـ. 1، 1989.

- دي بلوا (فرانسوا)، **في نقد الاستشراق**، ترجمة رضوان السيّد، **مجلّة الفكر العربي**، ع 33، نيسان (أبريل)- حزيران (يونيو)، 1983.

- سلامة (غسّان)، **عصب الاستشراق، مجلّة المستقبل العربي**، س 3، ع 23، كانون الثاني (يناير) 1981.

- السيّد (رضوان)، **استشراق إدوارد سعيد وعلاقات الشرق بالغرب، دراسة في النصّ والوعي بالآخر، المجلّة العربيّة للثقافة**، س 23، ع 45، محرمّ 1425 هـ/ آذار (مارس) 2004.

- السيّد (رضوان)، **ثقافة الاستشراق ومصائره وعلاقات الشرق بالغرب، مجلّة الفكر العربي**، ع 31، كانون الثاني (يناير)- آذار(مارس)، 1983.

- الشامي (علي)، **الحركة الصليبيّة وأثرها على الاستشراق الغربي، مجلّة الفكر العربي**، ع 31، كانون الثاني (يناير)- آذار(مارس)، 1983.

- شاهين (محمّد)، **إدوارد سعيد، الثقافة الإمبريالية... أجندة خفية وعود على بدء، المجلّة العربيّة للثقافة**، س 23،ع 45، محرّم 1425 هـ/ آذار (مارس) 2004.

- الصباح (رشاد حمّود)، **التصوّرات الأوروبيّة للإسلام في العصور الوسطى وتأثيرها في الكوميديا الإلاهيّة، مجلة عالم الفكر**، ع 3، خريف 1980.

- عصفور(محمّد)، **صورة الإسلام والمسلمين في الأدب الغربي حتى القرن الثامن عشر، مجلّة عالم الفكر**، ع 3، شتاء 1978.

- العظمة (عزيز)، **إفصاح الاستشراق، مجلّة المستقبل العربي**، س4، ع 32، تشرين الأوّل (أكتوبر) 1981.

- العلوي (سعيد بنسعيد)، **النزعة الإنسيّة في فكر إدوارد سعيد، المجلّة العربيّة للثّقافة**، س 23، ع 45، محرّم 1425 هـ/ آذار (مارس) 2004.

- مفرّج (جمال)، **الاستشراق في نظر إدوارد سعيد أو السعي وراء السّيطرة، المجلّة العربيّة للثّقافة**، س 23،ع 45، محرّم 1425 هـ/ آذار (مارس) 2004.

- النجار(شكري)، **لِمَ الاهتمام بالاستشراق؟، مجلّة الفكر العربي**،ع 31، كانون الثاني (يناير)- آذار(مارس)، 1983.

2. الأعجمية

- Arkoun (Mohamed), *L'Islam moderne vu par le professeur G.E. Von Grunbum*, *Arabica*, XI, 1964.

- Gilliot (Claude), *Portrait mythique d'Ibn Ábbas* , *Arabica*, T.XXXII, (1985).

-Watt (W. Montgomery), *L'influence de l'Islam sur l'Europe médiévale*, *R.E.I*, Paris, vol. 40.

IV. الموسوعات

- بدوي (عبد الرحمان)، **موسوعة المستشرقين**، دار العلم للملايين، ط.1، 1984

- **دائرة المعارف الإسلامية** (النسخة المعرّبة)، إعداد إبراهيم خورشيد، وأحمد الشنتناوي وعبد الحميد يونس، طبعة (كتاب الشعب).

- العقيقي (نجيب)، **المستشرقون**، دار المعارف، مصر، 1961-1965.

المحتوى

الفصل الأوّل :

الإسلام في المخيال المسيحي والاستشراقي

الفصل الثاني:

الردّ على الاستشراق ودلالاته في هوامش الترجمة العربيّة لدائرة المعارف الإسلاميّة

الفصل الثالث

الخطاب التخوينيّ في الردّ على الاستشراق

الفصل الرّابع

أنور عبد الملك والنقد الإيديولوجي للاستشراق

الفصل الخامس

إدوارد سعيد والتّحليل الحفري للخطاب الاستشراقي

الفصل السادس

محمّد أركون في نقد الاستشراق أو خطاب المنهج

الفصل السابع

ردود المستشرقين على انتقادات المشارقة